UNIVERSITATEA POLITEHNICX BUCUREȘTI

Catedra de filosofie

FLORICA DIACONU

ANTROPOLOGIE FILOSOFICX

CRESTOMATIE

II

236855

BUCUREȘTI
1994

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II. 236855

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

UNIVERSITATEA POLITEHNICĂ BUCUREŞTI

Catedra de filosofie

FLORICA DIACONU

ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ

CREST OMAȚIE

II

BUCUREŞTI
1994

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B. C. U. „M. EMINESCU"
— I A Ş I —
ob-761930

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LOCUL SI ROLUL OMULUI IN LUME

A. Insul şi persoana. Determinaţii
Raportul dintre eu şi altul. Structurile sociale
Comunicarea

B. Personalitatea umană. Determinaţii. Tipuri
Libertatea personalităţii
Demnitatea personalităţii
Creaţia şi munca „inventivă", creatoare
Stilul de viaţă
Tipuri de personalitate

Dealtmintreli, împărţirea aceasta necesară a indivizilor în clase deosebite, oştenii de o parte, agricultorii de alta, nu este, în filosofia politică, o descoperire contemporană nici recentă. Ea există şi astăzi în Egipt şi în Creta, instituită, zice-se acolo, de către legile lui Sezostris, aici de acelea ale lui Minos.

Aşezămîntul prînzurilor comune nu este mai puţin antic şi se suie în timp în Creta pînă la domnia lui Minos şi pentru Italia la o epocă şi mai veche. Învăţaţii acestei ţări susţin că după numele oarecărui Italus, ajuns rege al Oenotriei, oenotrienii şi-au schimbat numele în italieni şi că numele de Italia s-a dat acestei întregi părţi a ţărmurilor Europei cuprinsă între golful Scylletic şi Lametic, deoparte unul de altul de o jumătate de zi de cale.

Se mai spune că Italus a învăţat agricultura pe oenotrieni mai înainte nomazi şi că printre alte aşezăminte le dădu pe acela al prînzurilor comune. Si astăzi sînt ţinuturi care au păstrat această deprindere cu cîteva din legile lui Italus. Ea există la opici, locuitori ai ţărmului Tyrreniei şi care mai poartă vechiul lor supranume de ausoni; se regăseşte la chonieni care ocupă ţara numită Syrtis, pe coastele Iapygiei şi a golfului Ionic. Se ştie de altmintreli că chonienii erau tot de origină oenotriană.

Prînzurile comune au luat deci naştere în Italia. Impărţirea cetăţenilor în clase vine din Egipt şi domnia lui Sezostris este cu mult anterioară aceleia a lui Minos. Trebuie să credem, de altfel, că în cursul secolelor, oamenii au trebuit să conceapă aceste instituţii şi încă altele de mai multe ori, sau mai exact, de nenumărate ori. Mai întîi, însăşi nevoia le-a sugerat în mod necesar mijloacele de a-şi îndestula cele dintîi trebuinţe; şi după ce şi-au asigurat aceste mijloace, îmbunătăţirile şi belşugul a trebuit, după cît se pare, să se dezvolte în aceeaşi măsură; este deci o urmare foarte logică a crede

că această lege se aplică deopotrivă şi instituţiilor politice.

Toate aceste lucruri sînt străvechi; Egiptul x o dovedeşte. Nimeni nu va contesta vechimea sa uimitoare şi din timpurile cele mai vechi el a avut legi şi organizaţii politice. Trebuie deci să urmăm pe înaintaşii noştri, pretutindeni unde au făcut ceva bun, şi să nu ne gîndim la înnoiri decît acolo unde ne-au lăsat goluri de împlinit.

Am spus că pămînturile sînt ale celor ce poartă armele şi nu drepturile politice; şi am adăugat, determinînd calităţile şi întinderea teritoriului, că plugarii trebuie să formeze o clasă separată de acea. Vom vorbi aici despre diviziunea proprietăţilor, despre numărul şi despre speţa muncitorilor (pămîntului). Am respins de mai înainte comunismul pămînturilor admisă de către cîţiva autori; dar am adăugat că bunăvoinţa cetăţenilor între ei trebuie să facă comună folosinţa lor, pentru ca toţi să aibă asigurată cel puţin strictul necesar. Aşezămîntul prînzurilor comune se socoteşte îndeobşte ca foarte prielnic oricărui stat bine constituit. Vom spune mai tîrziu pentru ce ne însuşim şi noi acest principiu; dar trebuie ca toţi cetăţenii, fără excepţie, să vină să ia parte la ele; şi e greu ca săracii, după ce aduc partea fixată de către lege, să mai poată vedea de toate celelalte trebuinţe ale familiei lor.

7. Cheltuielile cultului divin sînt însă o sarcină comună a cetăţii. Astfel deci, teritoriul trebuie împărţit în două porţiuni, una pentru public şi una a particularilor; şi amîndouă vor fi subdivizate în alte două. Cea dintîi parte va fi subdivizată pentru a îngriji totdeodată şi de cheltuielile cultului şi de acelea ale meselor comune. Cît despre cea de a doua, va fi împărţită pentru ca fiecare cetăţean posedînd ceva totdeodată şi în hotar şi în împrejurimile cetăţii, să fie deopotrivă de interesat la apărarea ambelor localităţi

8. Împărţirea aceasta, dreaptă în ea însăşi, asigură egalitatea cetăţenilor şi unirea lor mai strînsă contra duşmanilor comuni care le sînt vecini. Oriunde nu este introdusă, unora le pasă foarte puţin de bîntuirile ce pustiesc hotarul; aăţii se tem de ele într-un mod ruşinos de laş. Astfel, în cîteva state, legea înlătură pe proprietarii de la hotar de la orice sfat cu privire la invaziile duş-

mane, care îi ating fiind prea de-a dreptul interesaţi ca să fie judecători buni. Acestea sînt motivele care fac să se împartă teritoriul după cum arătarăm.

9. Cît despre cei care trebuie să-l cultive, dacă avem putinţa să alegem, trebuie să luăm mai ales sclavi şi să avem grijă să nu fie toţi de acelaşi neam şi mai ales să nu fie războinici. Cu aceste două condiţii ei vor fi foarte buni să-şi facă munca lor şi nu se vor gîndi nici de cum să se răzvrătească. Apoi cu aceşti sclavi trebuie amestecaţi oarecari barbari în stare de robie şi care vor avea aceleaşi însuşiri ca şi sclavii. Pe pămînturile particulare ei vor aparţine proprietarului, pe pămînturile publice vor fi ai statului. Vom spune mai încolo cum trebuie să ne purtăm cu sclavii şi de ce trebuie să le punem mereu înaintea ochilor libertatea ca preţ al muncii lor. (...)

Aici o clasă numeroasă pregăteşte hrana pentru societate, aceştia sînt agricultorii; dincolo meseriaşii formează o altă clasă ocupată cu toate artele, fără care societatea n-ar putea trăi, unele absolut necesare, altele spre plăceri şi ca podoabe. O a treia clasă este clasa negustorilor, cu alte cuvinte, clasa care vinde şi cumpără în tîrgurile cele mari, în prăvălii. O a patra clasă se alcătuieşte din salahori (zilieri). O a cincea clasă este formată de războinici, clasă tot aşa de necesară ca şi toate celelalte, dacă statul voieşte să se apere de invazii şi de sclavie; căci este cu putinţă să presupunem că un stat vrednic de acest nume, să poată fi socotit ca sclav din natură? Statul se poate îndestula pe sine; sclavia nu o poate.

12. In Republica lui Platon chestiunea aceasta a fost tratată într-un mod foarte ingenios, însă neîndestulător. Socrate susţine acolo că statul se compune din patru clase cu totul necesare: ţesători agricultori, ciobotari, zidari. Apoi, găsind, fără îndoială, asociaţia aceasta necompletă, mai adaugă la acestea pe fierar, pe păstor şi în fine pe negustor şi pe comerciant; şi crede, desigur că prin aceştia a umplut toate golurile primului său plan.

Astfel, după părerea sa, orice stat se formează numai spre a-şi mulţumi trebuinţele materiale, iar nu cu deosebire într-un scop moral care negreşit, după părerea lui Platon, nu este mai necesar ca cizmetarii şi ca agricultorii.

13. Socrate nici n-ar vedea de clasa războinicilor decît în momentul cînd statul, mărindu-şi teritoriul său, se găseşte în atingere şi în război cu popoarele vecine. Dar printre acesti patru asociaţi, sau mai mulţi, pe care îi numără Platon, trebuie neapărat un individ care să distribuie dreptatea şi care să reguleze drepturile fiecăruia; şi dacă se recunoaşte că în orice fiinţă însufleţită, sufletul este partea esenţială, iar nu corpul, nu trebuie oare să se recunoască de asemenea, că de-asupra acestor elemente necesare satisfacţiei trebuinţelor de neînlăturat ale vieţii există în stat clasa războinicilor şi aceia a arbitriler justiţiei sociale? La aceste două, care nu trebuie să se adauge şi clase care decid de interesele generale ale statului, atribuţie specială a inteligenţei politice? Fie că toate aceste funcţiuni ar fi izolat, împărţite între cîteva indivizi, ori exercitate toate de către aceleaşi mîini, faptul acesta nu modifică raţionamentul nostru; căci adesea funcţiunile de războinic şi de agricultor se găsesc reunite; dar dacă trebuie să admitem ca elemente ale statului şi pe unii şi pe alţii, elementul războinici este negreşit şi el e parte necesară a statului.

14. Adaug un al şaptelea care ia parte cu averea sa la serviciile publice, bogaţii; apoi un al optulea, administratorii statului, acela care se consacră magistraturilor, deoarece statul nu se poate lipsi de magistraţi şi fiindcă trebuie neapărat cetăţeni capabili să comande celorlalţi şi care se dovedeşte acestui serviciu public, fie pe toată viaţa, fie pe rînd. Rămîne, în sfîrşit, această parte a statului despre care vorbirăm, care hotărăşte afacerile generale şi care judecă procesele particulare.

Dacă deci este e trebuinţă pentru stat, organizaţia aceasta dreaptă şi înţeleaptă a tuturor acestor elemente, va fi de asemenea ceva necesar ca printre toţi aceşti oameni chemaţi la putere să se afle

un număr oarecare dintre ei înzestraţi cu virtute.

Aristotel, Politica, în româneşte de Ml. Bezdechi, Bucureşti, Cultura naţională, 1924, p. 164-167, 217-219.

Dar statul nefiind, ca şi orice alt sistem complet şi format din părţi numeroase, decît un agregat de elemente, trebuie în mod vădit, să ne întrebăm mai întîi ce este cetăţeanul, fiindcă cetăţenii, în oricare număr, sînt chiar elementele statului. Astfel, să cercetăm în întîiul loc, cui se cuvine numele de cetăţean şi ce vrea să zică el, chestiune adesea controversată, şi despre care părerile nu sînt unanime, cutare fiind cetăţean pentru democraţie, care adesea încetează de a fi cetăţean pentru un stat oligarhic.

Vom scoate din discuţie pe cetăţenii, cari nu sînt atare, decît în virtutea unui titlu accidental, bunăoară, aceia făcuţi printr-un decret.

Cineva nu este cetăţean, numai prin faptul domiciliului căci domiciliu au şi străinii şi sclavii. Nici nu este, în urma dreptului de a sta în justiţie ca reclamant, ori pîrît; căci acest drept se poate da printr-o simplă convenţie comercială. Domiciliul şi acţiunea juridică pot aparţine unor oameni care nu sînt cetăţeni. Cel mult în unele state, se limitează dreptul de folosinţă numai pentru domiciliaţi; li se impune, de exemplu, de a-şi alege un garant; şi aceasta este o restricţie la dreptul, ce li se acordă.

Copiii care n-au atins încă vîrsta inscripţiunii cetăţeneşti şi bătrînii care au fost şterşi din listă sînt într-o poziţie aproape asemănătoare; şi unii şi alţii sînt desigur cetăţeni; însă nu li se poate da această calitate în mod necondiţionat, ci trebuie adăugat cu privire la aceea, că sînt cetăţeni necompleţi; cu privire la aceştia, că sînt cetăţeni neactivi, ori un alt nume asemenea, căci cuvintele nu importă, destul că se înţelege, ce voesc a spune. Ceea ce caut aici, este ideea absolută a cetăţeanului, lipsită de toate imperfecţiunile pe care le arătarăm. Căci altmintrelea s-ar putea pune aceeaşi întrebare şi cu privire la aceia care au pierdut

drepturile lor cetăţeneşti, ori care trăiesc în exil, la care întrebare nu s-ar putea răspunde decît tot aşa.

Caracteristica adevăratului cetăţean este, că ia parte la funcţiunile de judecător şi de magistrat. De altmintrelea magistraturile pot fi cînd temporare, astfel ca să nu fie niciodată ţinute de două ori de aceeaşi persoană, sau limitate, după oricare altă normă; cînd generale şi fără limite, ca aceea de jurat şi de membru al adunării publice.

S-ar putea ca cineva să nege că acestea sînt adevărate magistraturi şi că ele ar da vreo putere indivizilor, ce le exercită; dar ni s-ar părea destul de ridicol de a nu recunoaşte nici o putere acelora care au suveranitatea şi cea mai înaltă decisiune. De altmintreli importă puţin; este numai o chestiune de vorbe. Limba n-are termen unic pentru a exprima ideea de jurat şi de membru al adunării publice; pentru a preciza această idee, alege termenul de „magistratură generală" şi numeşe cetăţeni pe toţi acela care iau parte la ea. Această definiţie se aplică mai bine ca oricare alta acelora pe care îi calificăm de obicei cu numele acesta - (...) cetăţeanul variază în mod necesar de la o constituţie la alta şi cetăţeanul, aşa cum l-am definit, este mai ales cetăţeanul democraţiei. Aceasta nu vrea să zică că el nu poate să mai fie cetăţean şi în altă parte, dar el nu este acolo cetăţean în mod necesar. Oarecari constituţii nu recunosc poporul; în loc de adunare publică este un senat; funcţiile de judecători sînt atribuite unor corpuri speciale, ca la Lacedemonai. (...)

Definiţia noastră a cetăţeanului trebuie modificată în sensul acesta. Nicăieri aiurea decît în democraţie nu există dreptul ceaun şi nelimitat de a fi membru al adunării publice şi de a fi judecător. Acestea sînt din contră puteri speciale; căci facultatea de a delibera cu privire la afacerile statului şi aceea de a judeca, se pot extinde în favoarea tuturor claselor de cetăţeni sau a se limita numai la unele din ele; această facultate iarăşi se poate aplica la toate obiectele ori a se restrînge numai la unele din ele. Deci,

evident, cetăţean, este individul care poate avea în adunarea publică şi la tribunal vot deliberativ, oricare ar fi de altfel statul al cărui membru este; şi înţeleg prin stat o mulţime de oameni de felul acesta care posedă tot ce-i trebuie spre a trăi mulţumită.

Ibidem, p. 95-96, 97, 98.

XVII. Există mai multe trepte de societate omenească. Lăsînd la o parte pe cele prea generale, trepte de mai strînsă legătură socială sînt: unitatea de gintă, naţiune, limbă, prin care mai ales sînt uniţi oamenii între ei. O treaptă mai apropiată o constituie faptul de a aparţine aceleiaşi cetăţi. Cei din aceeaşi cetate au multe comune între ei: instituţiile publice, locaşurile de rugăciune, de preumblare, străzile, legile, prescripţiile de drept, locurile de judecată, votul, apoi obiceiurile, petreceriile, relaţiile de interese de tot felul. Într-o legătură mai strînsă însă stă societatea de familie. Prin ea ne limităm de societatea imensă a neamului omenesc într-un cerc restrîns şi intim. (...)

VI. Trebuie ca acelaşi ţel să şi-l propună toţi: interesul personal să se armonizeze cu cel social; dacă fiecare caută să acapareze totul pentru sine, se destramă întreaga societate omenească. Iar dacă natura glăsuieşte că omul datorează ajutor omului - oricare ar fi acesta: este de ajuns faptul că e om - este necesar ca după aceeaşi natură folosul să fie comun pentru toţi. Dacă este aşa, urmează că toţi ne găsim împreună cuprinşi în aceeaşi lege a naturii şi dacă şi această afirmaţie este adevărată înseamnă că sîntem opriţi de legea naturii să folosim forţa împotriva altuia. Adevărul primei afirmaţii atrage după sine adevărul celei ce-i urmează.

Este absurd ce spun unii, că nu vor răpi pentru folosul lor nimic de la părinţi sau fraţi, dar că în ce priveşte relaţiile cu ceilalţi cetăţeni lucrurile stau altfel. Ei cred că n-au nici o legătură juridică şi socială bazată pe interesul comun cu ceilalţi oameni şi această părere neagă însăşi societatea ca temelie a statului. Iar ce ce spun că eşti dator să te simţi legat de concetăţeni, dar nu şi de străini, suprimă comunitatea socială a neamului omenesc şi

aceasta, fiind suprimată, dispare din temelie binefacerea, generozitatea, justiţia. Oamenii cu astfel de opinii trebuie socotiţi că neleguiuiţi chiar faţă de zeii nemuritori. Ei răstoarnă societatea constituită între oameni, societate a cărei cea mai puternică legătură este a socoti că mai degrabă e contra naturii ca omul să frustreze în interesul său pe om decît să sufere toate neajunsurile externe, corporale, sau mai ales sufleteşti, chiar dacă le suferă pe nedrept. Căci această virtute este singura stăpînă şi regină tuturor celorlalte virtuţi. (...)

Trebuie să ne gîndim că sîntem creaţi de natură oarecum cu două persoane: una comună cu ceilalţi oameni, constînd din aceea că toţi avem raţiune şi acea prestanţă, prin care sîntem superiori celorlalte animale, însuşiri din care-şi trag obîrşia moralitatea şi conduita armonică şi de la care plecăm în stabilirea îndatoririlor de conduită; cealaltă persoană este dată de individualitatea fiecăruia. După cum între corpurile noastre există mari neasemănări (căci vedem pe unele înzestrate cu însuşiri proprii pentru alergări, pe altele cu forţe proprii pentru lupte şi de asemenea unele au înnăscută o frumuseţe plină de demnitate, altele de graţie), tot aşa şi între suflete există mari deosebiri (...) Iar la greci ştim că Socrate avea o vorbire dulce, elegantă şi aleasă, iar în discuţie avea un fel de simulare pe care grecii au numit-o ironie; dimpotrivă, Pitagora şi Pericle şi-au dobîndit cea mai înaltă autoritate fără să aibă ceva care să fi putut fi luat în rîs.

Cicero, Despre îndatoriri, cartea a III, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 166-167, şi p. 87-88.

Omul care este condus de raţiune este mai liber în stat, unde trăieşte după legile comune, decît în singurătate, unde nu ascultă decît de el însuşi.

Demonstraţie: Omul care este condus de raţiune nu se supune din teamă (după prop. LXIII de aici), ci în măsura în care se sileşte să-şi menţină fiinţa după porunca raţiunii, adică (după nota prop. LXVI de aici) în măsura în care se sileşte să trăiască liber, el de-

reşte să respecte regulile vieţii şi ale utilităţii comune (după prop. XXXVII de aici), deci să trăiască după legile comune ale statului (cum am arătat la nota II a prop. XXXVII de aici). Aşadar, omul care este condus de raţiune doreşte să respecte legile comune ale statului, ca să trăiască mai liber. C.e. d.d.

Notă: Acestea şi altele de acelaşi fel pe care le-am arătat cu privire la adevărata libertate a omului se referă la puterea sufletului, adică (după nota prop. LIX, P, III) la fermitate şi la generozitate. Nu socotesc că merită osteneala să demonstrez aici, în parte, toate proprietăţile puterii sufletului şi, cu atît mai puţin, că omul puternic nu răgte, nu se mînie, nu este invidios, nu se indignează, nu disprețuieşte pe nimeni şi nu este îngîmfat faţă de nimeni. In adevăr, acestea şi tot ce priveşte adevărata viaţă şi religia se stabilesc cu uşurinţă prin prop. XXXVII şi XLVI de aici, anume că ura trebuie să fie învinsă de iubire şi că oricine este condus de raţiune doreşte şi celorlalţi binele pe care şi-l doreşte. La aceasta se adaugă ceea ce am arătat în nota prop. L de aici şi în alte locuri: şi anume, că omul puternic se gîndeşte mai ales că toate rezultă din necesitatea naturii divine, şi de aceea tot ce i se pare supărător şi rău, mai mult, tot ce i se pare nelegiuit, îngrozitor, nedrept şi mîrşav, izvorăşte din faptul că el concepe însuşi aceste lucruri într-un chip tulburat, mutilat şi confuz. Tocmai din această cauză se străduieşte din toate puterile să conceapă lucrurile aşa cum sînt în sine şi să înlăture piedicile care stau în calea cunoaşterii adevărate, cum sînt ura, mînia, invidia, batjocura, îngîmfarea, şi altele de felul acesta, pe care le-am notat mai sus. De aceea, cum am spus, el năzuieşte, pe cît se poate, să lucreze bine şi să se bucure.

Spinoza, Baruch, Etica, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 233-234.

In afară de aceasta, înstrăinarea făcîndu-se fără rezerve, unirea este cît se poate de perfectă, şi nici un asociat nu mai poate

avea nimic de reclamat; căci dacă ar rămîne unele drepturi în mîinile particularilor dat fiind că n-ar exista nici un sup erior comun care să poată hotărî între el şi public, atunci fiecare, fiind oarecum propriul său judecător, ar putea pretinde să fie şi judecătorul celorlalţi; starea de natură s-ar menţine, iar asociaţia ar ajunge în mod inevitabil tiranică sau zadarnică.

In sfîrşit, fiecare dăruindu-se tuturor, nu se dăruieşte nimă - nui; şi cum nu există nici un asociat asupra căruia să nu cîştigi acelaşi drept pe care i l-ai cedat, fiecare cîştigă echivalentul a tot ce a pierdut şi, în plus, mai multă forţă pentru a păstra ceea ce are.

Deci, dacă îndepărtăm din pactul social ceea ce nu este de e- senţa lui, vom vedea că el se poate reduce la termenii următori:

„Fiecare din noi pune în comun persoana şi toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinţei generale; şi primim în corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului".

In acelaşi moment, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, actul acesta de asociere dă naştere unui corp moral şi colectiv, alcătuit din tot atîţia membri cîte voturi sînt în adunare, corp care capătă, prin însuşi acest act, o unitate, un eu colectiv, o viaţă şi o voinţă a sa. Această persoană publică, formată astfel prin unirea tuturor celorlalte persoane, purta odinioară numele de cetate, iar astăzi poartă numele de republică sau corp politic, fiind numit de către membrii săi stat, atunci cînd e pasiv, suveran cînd e activ şi putere cînd e comparat cu alte formaţiuni asemănătoare. In ceea ce priveşte pe asociaţi, ei iau în mod colectiv numele de popor şi în particular se numesc cetăţeni, întrucît participă la autoritatea suverană, şi supuşi, întrucît se supun legilor statului. Dar aceşti termeni se confundă adesea, fiind folosiţi unul în locul altuia; e de ajuns să-i putem distinge atunci cînd sînt întrebuinţaţi cu toată precizia.

Jean-Jacques Rousseau, Contractul social, cartea I, cap. VI (1762), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 98-1o2.

Dacă virtutea ar fi în noi efectul unei organizaţii particulare sau un dar al divinităţii, n-ar fi oameni oneşti decît cei organizaţi de natură, sau predestinaţi de cer să fie virtuoşi. Legile bune sau

vele, forma mai mult sau mai puţin perfectă de guvernămînt nu ar avea decît o mică influenţă asupra virtuţilor popoarelor. Suveranii s-ar găsi în imposibilitatea de a forma buni cetăţeni şi funcţiunea sublimă a legislatorului ar fi, ca să zicem aşa fără rost. Dacă, dimpotrivă, privim virtutea ca efectul unei dorinţe comune tuturor (aşa este dorinţa de a comanda), legislatorul putînd totdeauna să lege prăticarea vituţii de stimă, bogăţie, în sfîrşit de putere, poate totdeauna să-i facă pe oameni să aibă nevoie de ea. Intr-o legislaţie excelentă, numai preoţii ar fi vicioşi. Prin urmare, în toate ţările stupiditatea sau mişelia mai mare sau mai mică a cetăţenilor trebuie să fie atribuită totdeauna absurdităţii mai mari sau mai mici a legilor. (...)

Nefericirea aproape universală a oamenilor şi a popoarelor depinde de imperfecţia legilor lor şi de împărţirea prea inegală a bogăţiilor lor. In cea mai mare parte a regatelor nu există decît două clase de cetăţeni: una căreia îi lipseşte necesarul, cealaltă căreia îi prisoseşte superfluul. Cea dintîi nu poate face faţă nevoilor decît printr-o muncă excesivă. Pentru toţi această muncă este un rău fizic, iar pentru unii un chin. Cea de a doua clasă trăieşte în belşug, dar şi în amărăciuni şi plictiseală. Plictiseala însă este un rău aproape tot atît de temut ca şi sărăcia.

Cele mai multe imperii trebuie deci să fie populate numai cu nenorociţi. Ce e de făcut pentru a le reda fericirea? Să se micşoreze bogăţiile unora şi să se mărească ale celorlalţi; cel sărac să fie pus în situaţia de a putea să facă faţă nevoilor sale din plin, pentru el şi pentru familia lui, printr-o muncă de şapte sau opt ore.

In starea actuală în care se află cele mai multe naţiuni, cînd guvernămîntul dîndu-şi seama de disproporţia prea mare a averilor ar vrea să introducă mai multă egalitate, fără îndoială că aceasta ar trebui să învingă nenumăratele piedici. Un astfel de proiect, conceput cu înţelepciune, nu trebuie şi nu poate să fie realizat decît prin schimbări continue şi nesimţite, dar aceste schimbări

sînt posibile.

Acordînd o proprietate oarecare tuturor cetăţenilor, legile îl vor elibera pe cel sărac de greaza sărăciei, iar pe cel bogat de pacostea plictiselii. Ele îi vor face şi pe unul şi pe celălalt mai fericiţi.

Helvetius Claude Adrien, Despre om, în vol. Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea, Bucureşti, Edit. de stat pentru literatură ştiinţifică, 1954, p. 321, 323-324.

Dacă deci există un principiu practic suveran şi, în ce priveşte voinţa omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încît din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este scop în sine, să constituiască un principiu obiectiv al voinţei, prin urmare care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este: natura rațională există ca scop în sine. Astfel îşi reprezintă omul în mod necesar propria lui existenţă şi în acest sens el este un principiu subiectiv al acţiunilor omeneşti. Dar la fel îşi reprezintă şi orice altă fiinţă raţională existenţa ei în virtutea aceluiaşi principiu raţional care e valabil şi pentru mine; deci el este în acelaşi timp un principiu obiectiv, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinţei. Imperativul practic va fi deci următorul: acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atît în persoana ta, cît şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc. (...)

Fiinţele, a căror existenţă nu este întemeiată pe voinţa noastră, ci pe natură, au totuşi, dacă sînt fiinţe fără raţiune, nu numai o valoare relativă, ca mijloc, şi de aceea se numesc lucruri, pe cînd fiinţele raţionale se numesc persoane, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, ca ceea adică ce nu este îngăduit să fie folosit numai ca mijloc, prin urmare îngrădeşte orice bun-plac (şi este un obiect de respect). Aceste fiinţe raţionale nu sînt deci numai

scopuri subiective, a căror existență are o valoare pentru noi ca efect al acțiunii noastre; ei sînt scopuri obiective, adică lucruri, a căror existență în ea însăși este un scop, și anume un astfel de scop căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească numai ca mijloc, fiindcă fără aceasta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de valoare absolută; iar dacă orice valoare ar fi condiționată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru rațiune nici un principiu practic suveran.

Kant, Immanuel, Intemeierea metafizică a moravurilor, în vol. Critica rațiunii practice, București, Edit. științifică, 1972, p.47.

In această experiență, conștiința-de-sine devine conștientă că pentru ea : v i a ț ă este tot atît de esențială ca și pura conștiință-de-sine. In conștiința-de-sine nemijlocită, Eul simplu este obiectul absolut, care însă pentru noi, adică în sine, este mijlocirea absolută și are ca moment esențial independența subsistentă. Dinsăși unității simple este rezultatul primei experiențe; prin ea este pusă o conștiință-de-sine pură și o conștiință care nu este pură pentru sine, ci pentru o altă conștiință, adică o conștiință î n e l e m e n t u l f i i n ț e i sau altfel spus, în forma a ce e l u c r u (Dingheit). Ambele momente sînt esențiale; deoarece ele sînt mai întîi inegale și opuse și reflexia lor în unitate nu e rezultat încă, ele sînt ca două forme opuse ale conștiinței: una, cea independentă, pentru care esența este ființa-pentru-sine, cealaltă, cea neîndependentă, pentru care esența este viața, adică ființa-pentru alt-altul; prima este s t ă p î n u l , a doua este s l u g a.

(3.a.) Stăpînul este conștiința ce este p e n t r u s i n e, nu însă numai conceptul acestei conștiințe. Ci este conștiință ființînd-pentru-sine, care este mijlocită cu sine printr-o a l t ă conștiință, anume printr-o conștiință, esenței căreia îi aparține de a fi sintetizată cu f i i n ț a independentă, adică cu ce e în genere de natura lucrului. Stăpînul se raportează la ambele aceste momente: la un l u c r u ca atare, obiectul dorinței, și la conștiința pentru

care esenţialul este ce e de ordinea lucrului; şi întrucît stăpînul este a) ca concept al conştiinţei-de-sine, nemijlocită raportare a f i i n ţ e i - p e n t r u - s i n e şi b) este totodată, ca mijlocire, sau ca fiinţă-pentru-sine care nu e pentru sine decît printr-un altul, el se raportează a) în moment nemijlocit la ambele momente şi b) în mod mijlocit la fiecare prin celălalt. Stăpînul se raportează în m o d m i j l o c i t l a s l u g ă prin i n t e r m e d i u l f i i n ţ e i i n d e p e n d e n t e, căci tocmai de către aceasta este legată sluga: ea este lanţul ei, de care sluga nu a putut face abstracţie în luptă, şi de aceea s-a dovedit ca nefiind independentă, ca avîndu-şi independenţa în ce are natura lucrului. Stăpînul este însă puterea asupra acestei fiinţe, căci el a dovedit în luptă că această fiinţă nu valorează pentru el decît ca ceva negativ; întrucît el este puterea care domină această fiinţă, această fiinţă fiind puterea asupra celuilalt, în acest silogism, stăpînul are pe celălalt sub dominaţa sa. Tot astfel, stăpînul se raportează m i j l o c i t l a l u c r u p r i n s l u g g ă. Sluga, ca conştiinţă-de-sine în genere, se raportează şi ca negativ la lucru şi îl suprimă; dar lucrul este totodată pentru ea independent, sluga nu poate termina cu el pînă la a-l nimici; ea doar îl p r e l u c r e a z ă. Stăpînului îi revine, dimpotrivă, prin această mijlocire, raportul n e m i j l o c i t, ca pură negaţie a lucrului, adică p l ă c e r e a; ceea ce nu i-a reuşit dorinţei îi reuşeşte stăpînului, de a termina cu lucrul şi de a găsi satisfacţia în plăcere. Dorinţei nu-i reuşea aceasta, din cauza independenţei lucrului; stăpînul care a interpus însă sluga între lucru şi el, se uneşte doar cu neîndependenţa lucrului şi se bucură de el în mod pur. Latura independenţei el o lasă slugii, care e p r e l u c r e a z ă.

In aceste două momente se produce pentru stăpîn recunoaşterea sa de către o altă conştiinţă; căci, în aceste momente, aceasta din urmă se afirmă ca însăşi ca neesenţială, o dată în prelucrarea lucrului, altă dată în dependenţa ei faţă de o fiinţă-în-fapt determinată; în ambele cazuri, această conştiinţă nu poate deveni stăpînă asupra

fiinţei şi nu poate ajunge la negaţia absolută. Este deci dat aici momentul recunoaşterii, în care cealaltă conştiinţă se suprimă ca fiinţă-pentru-sine şi face, aşadar, ca însăşi ceea ce prima face faţă de ea; şi este dat aici şi celălalt moment, după care acţiunea celei de-a doua este propria acţiune a primei; căci ceea ce face sluga este propriu-zis acţiunea stăpînului; numai acestuia îi aparţine fiinţa-pentru-sine, esenţa; el este puterea pur negativă pentru care lucrul este neant, şi este astfel acţiunea pură, esenţială în acest raport; sluga nu este însă o acţiune pură, ci una neesenţială. Dar pentru recunoaşterea propriu-zisă lipseşte momentul potrivit căruia stăpînul face faţă de sine ceea ce face faţă de celălalt şi acela în care sluga face faţă de stăpîn ceea ce face şi faţă de sine. S-a produs prin aceasta o recunoaştere unilaterală şi inegală.

Conştiinţa neesenţială este astfel pentru stăpîn obiectul care constituie a d e v ă r u l certitudinii lui însuşi. Este clar însă că acest obiect nu corespunde conceptului său, dar că acolo unde stăpînul s-a realiza complet, s-a produs pentru el cu totul altceva decît o conştiinţă independentă. Pentru el nu este o conştiinţă independentă, ci mai curînd o conştiinţă dependentă. El nu are deci certitudinea f i i n ţ e i - p e n t r u - s i n e ca fiind adevărul, ci adevărul său este mai degrabă conştiinţa neesenţială şi acţiunea neesenţială a acesteia.

A d e v ă r u l conştiinţei independente este deci c o n ş t i i n ţ a s e r v i l ă. Această conştiinţă apare anume mai întîi în a f a r ă de sine şi nu ca fiind adevărul conştiinţei-de-sine. Dar, aşa cum stăpînirea a arătat că esenţa ei este inversul a ceea ce ea vrea să fie, tot astfel servitutea va deveni în realizarea ei deplină contrariul a ceea ce este ea în mod nemijlocit. Ca conştiinţă r e f u l a t ă în sine, ea se va interioriza şi se va preschimba în adevărată independenţă.

/B/ Am văzut numai ceea ce servitutea este în raport cu stăpînirea. Dar ea este conştiinţă-de-sine şi trebuie considerată acum ceea ce ea este astfel în şi pentru sine. Pentru servitute, mai

întîi, esenţa este stăpînul; deci c o n ş t i i n ţ a i n d e p e n d e n t ă, f i i n ţ î n d- p e n t r u - s i n e, este pentru ea a d e v ă r u l care p e n t r u ea nu este totuşi i n e r e n t (an ihr). Numai că acest adevăr al negativităţii pure şi al f i i n ţ e i - p e n t r u - s i n e ea îl are, d e f a p t, în e a î n s ă ş i; căci ea a e x p e r i m e n t a t în ea această esenţă. Această conştiinţă nu s-a temut anume de un lucru sau de altul, nici de acest moment sau de altul ci s-a temut pentru întreaga ei fiinţă; căci ea a simţit frica morţii, a stăpînului absolut. Ea a fost dizolvată în interiorul ei, a tremurat în toate fibrele ei şi tot ce era fix s-a clătinat în ea. Această mişcare universală, pură, absolută devenire fluidă a oricărei subsistenţe, este însă esenţa simplă a conştiinţei-de-sine, negativitatea absolută, p u r a - f i i n ţ a - r e - p e n t r u - s i n e, care, în consecinţă, este în această conştiinţă. Acest moment al purei fiinţări-pentru-sine este şi p e n t r u e a; căci, în stăpîn, acest moment este pentru ea o b i e c t u l ei. Ea nu este apoi doar această dizoluţie universală în g e n e r e, ci prin serviciu ea o realizează î n m o d e f e c t i v. Servind, ea suprimă în toate momentele s i n g u l a r e dependenţa ei faţă de existenţa naturală şi, prin muncă ei, o elimină.

/r/ Sentimentul puterii absolute în genere sau în particularitatea serviciului este însă doar dizoluţia î n s i n e; şi, deşi frica stăpînului este începutul înţelepciunii, în aceasta conştiinţa este p e n t r u e a î n s ă ş i, dar ea nu este încă f i i n ţ ă - p e n t r u- s i n e. Prin m u n c ă însă această conştiinţă vine la sine însăşi. În momentul care corespunde dorinţei în conştiinţa stăpînului, conştiinţei slugii pare a-i reveni latura raportului nesenţial faţă de lucru, deoarece lucrul îşi păstrează în acest raport independenţa sa. Dorinţa şi-a păstrat pura n e g a r e a obiectului şi, prin aceasta, sentimentul-de-sine, neamestecat. Această satisfacţie este însă de aceea ea însăşi numai ceva ce dispare, căci îi lipseşte latura o b i e c t i v ă, adică s u b s i s t e n ţ a. Munca este, dimpotrivă, dorinţa f r î n a t ă, dispariţie r e ţ i-

m u t ă, adică e a f o r m e a z ă. Raportul negativ faţă de obiect devine f o r m ă a acestuia, devine ceva s t a b i l, fiindcă tocmai pentru cel ce munceşte obiectul are independenţă. Acest termen mediu n e g a t i v, adică ac ţ i u n e a care dă formă, este în acelaşi timp s i n g u l a r i t a t e a, adică pura fiinţă-pentru-sine a conştiinţei care acum, în muncă, se exteriorizează în elementul stabilităţii; conştiinţa care munceşte ajunge deci astfel la intuiţia fiinţei independente, ca f i i n d a s a.

Actul formării nu are însă numai această semnificaţie pozitivă că în el conştiinţa servilă îşi devine ca pură f i i n ţ a r e - p e n t r u - s i n e ceva e x i s t e n t, ci are şi o semnificaţie negativă faţă de primul ei moment - f r i c a. Căci, în formarea lucrului, propria ei negativitate, fiinţa-ei-pentru-sine, îi devine obiect numai întrucât ea suprimă f o r m a existentă care îi este opusă. Acest n e g a t i v obiectiv este tocmai esenţa străină în faţa căreia conştiinţa servilă a tremurat. Acum însă ea distruge acest negativ străin, se pune e a î n s ă ş i ca negativă în elementul permanenţei şi va deveni prin aceasta, p e n t r u e a î n s ă ş i ceva ce f i i n ţ e a z ă - p e n t r u - s i n e. In stăpîn, fiinţa-pentru-sine este pentru conştiinţa servilă e a l t a, adică doar p e n t r u e a; în frică, fiinţa-pentru-sine este în c o n ş t i i n ţ a s e r v i l ă î n s ă ş i; în actul formării, fiinţa-pentru -sine devine p r o p r i u l e i pentru sine şi conştiinţa servilă ajunge la conştiinţa că ea însăşi este în-şi-pentru -sine. Forma, prin faptul că e s t e p u s ă î n a f a r ă, nu devine pentru ea altceva decît ea; căci tocmai forma este pura ei fiinţare-pentru-sine, care aici îi devine adevăr. Prin această regăsire a ei prin ea însăşi, conştiinţa servilă îşi devine un s e n s p r o p r i u tocmai în muncă, unde ea părea să fie numai un s e n s s t r ă i n. - - Sînt necesare pentru această reflexie cele două momente -- frica şi serviciul, în genere, ca şi acela al formării --, şi totodată ambele într-un fel universal. Fără disciplina serviciului şi a supunerii, frica rămîne ceva formal

şi nu se răspîndeşte asupra realităţii cunoscute a existenţei-în-fapt. Fără actul formării, frica rămîne interioară şi mută şi conştiinţa nu va deveni conştiinţă-pentru-ea-însăşi. Dacă conştiinţa dă forma fără frica iniţială, absolută, atunci ea nu este decît un vanitos sens-propriu; căci forma ei, adică negativitatea ei, nu este negativitatea î n s i n e; şi actul ei, al formării, nu-i poate da deci conştiinţa ei ca fiind esenţa. Dacă ea nu a trecut prin frica absolută, ci doar printr-o oarecare teamă, atunci esenţa negativă a rămas pentru ea ceva exterior, substanţa ei nu este în totul contaminată de ea. Intrucît nu toate împlinirile conştiinţei sale naturale s-au clătinat, îi aparţine încă î n s i n e fiinţa determinată. Sensul-propriu este î n c ă p ă ţ î n a r e a, e libertate care rămîne încă în interiorul slugărniciei. Pe cît de puţin forma pură îi poate deveni esenţa, tot atît de puţin această formă, considerată ca răspîndită asupra singularului, este formare universală, concept absolut; dar ea este o îndemînare care are putere doar asupra a ceva limitat, nu asupra puterii absolute şi a întregii fiinţe obiective.

Hegel, Fr. W. Fenomenologia spiritului, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 111-115.

Fapta şi acţiunea p u r s i n g u l a r ă a individului se raportează la trebuinţele pe care el le are ca fiinţă naturală, adică ca s i n g u l a r i t a t e e x i s t e n t ă. Faptul că chiar aceste funcţii ale sale cele mai comune nu sînt reduse la nimic, dar că ele au realitate, se întîmplă prin mediul susţinător, universal, prin p u t e r e a întregului popor. - Individul nu găseşte însă în substanţa universală numai această f o r m ă a s u b z i s t e n ţ e i acţiunii sale în genere, ci deopotrivă c o n ţ i n u t u l lui; ceea ce el face e s t e ceea ce toţi sînt capabili să facă şi sînt meravurile tuturor. Acest conţinut, întrucît el se singularizează complet, este limitat în realitatea sa la acţiunea tuturor. M u n c a individului pentru trebuinţele sale este deopotrivă o satisfacere a trebuinţelor proprii el nu e

obţine decît prin munca celorlalţi. - Aşa cum individul singular în munca sa s i n g u l a r ă împlineşte deja î n m o d i n c o n ş t i e n t e muncă u n i v e r s a l ă, el împlineşte munca universală ierăşi cu propriul său obiect c o n ş t i e n t; întregul este, c a î n t r e g, opera sa, pentru care el se sacrifică şi tocmai prin aceasta el însuşi se redobîndeşte pe el însuşi din acest întreg. - Aici nu este nimic care să nu fie reciproc, nimic în care independenţa individului să nu-şi dea în dizolvarea fiinţei sale pentru s i n e înnegaţia lui însuşi, semnificaţia ei p o z i t i v ă de a fi pentru sine. Această unitate a fiinţei-pentru-altul, adică aceea de „a se face lucru", şi a fiinţei-pentru-sine, această substanţă universală, vorbeşte l i m b a j u l ei u n i v e r s a l în datinile şi legile unui popor, dar această esenţă inuabilă, existentă, nu este altceva decît expresia individualităţii singulare însăşi, care îi pare opusă; legile exprimă ceea ce fiecare individ-singular e s t e şi f a c e; individul nu recunoaşte legile doar ca ceea ce constituie natura sa a lucrului, obiectivă, u n i v e r s a l ă, ci s: recunoaşte deopotrivă pe sine în ele, adică se recunoaşte ca s i n g u l a r în propria sa individualitate şi în fiecare dintre concetăţenii săi. În spiritul universal fiecare are deci numai certitudinea lui însuşi, aceea de a nu găsi în realitatea existentă, decît pe el însuşi; el are certitudinea celorlalţi, ca şi pe a sa proprie. - Eu intuiesc în toţi că ei nu sînt pentru ei înşişi decît această esenţă independentă, cum sînt şi eu; intuiesc în ei libera unitate cu ceilalţi, în felul că aşa cum ea este prin mine, la fel este prin ceilalţi. Îi intuiesc pe ei ca mine, pe mine ca ei.

Într-un popor liber raţiunea este de aceea într-adevăr realizată; ea este spirit viu, prezent, în care individul îşi găseşte d e s t i n a ţ i a sa, adică esenţa sa universală şi singulară, nu numai ca fiind exprimată şi dată ca ceea ce are natura lucrului, ci în care el însuşi este această esenţă şi şi-a atins chiar destinaţia sa. Bărbaţii cei mai înţelepţi ai antichităţii au formulat

de aceea maxima c ă î n ţ e l e p c i u n e a ş i v i r t u t e a c o n s t a u î n a t r ă i c o n f o r m m o r a v u r i l o r p o p o r u l u i s ă u.

Ibidem, p. 199-2oo.

Cînd spunem eu, noi avem desigur în minte un individ singular; fiindcă însă fiecare este eu, noi spunem prin aceasta numai ceva cu totul universal. Universalitatea eului face ca el să poată face abstracţie de toate, chiar de viaţa sa. Spiritul însă nu este doar acest ce simplu abstract, asemănător luminii, drept care el a fost considerat, cînd era vorba de simplitatea sufletului în opoziţie cu natura compusă a corpului; dimpotrivă, cu toată simplitatea sa, spiritul este ceva scindat în sine; căci eul se opune pe sine însuşi sieşi, se ia pe sine drept obiect al său şi din această distingere, desigur la început abstractă, nu încă concretă, se reîntoarce înapoi la unitatea cu sine. Faptul de a fi, în distingerea sa, la sine însuşi constituie infinitatea sau idealitatea eului. Această idealitate se adevereşte însă abia în raportarea eului la materialul infinit divers care îi stă în faţă. Cînd eul sesizează acest material, acesta este în acelaşi timp contaminat şi transfigurat de universalitatea eului, îşi pierde subzistenţa sa singulară, independentă şi primeşte un mod spiritual de a fi. De aceea, prin infinita diversitate a reprezentărilor sale, spiritul este departe de a fi smuls din simplitatea sa, din fiinţarea sa la sine, şi de a fi proiectat într-o multiplicitate spaţială; dimpotrivă, sinele său simplu străbate într-o netulburată claritate prin întreagă acea multiplicitate şi nu o lasă să ajungă la subzistenţă independentă. (...)

Pe treapta cea mai înaltă a acestei suspendări a dispersiunii, - în simţire - spiritul fiinţînd în sine, aflat prizonier în natură, ajunge la începutul fiinţării pentru sine şi prin urmare al libertăţii. Prin această fiinţare-pentru-sine, ea însăşi încă împotărată cu forma singularităţii şi a exteriorităţii, aşadar şi cu a lipsei de libertate, natura este mînată dincolo de sine, către spirit ca atare,

adică la spiritul cu adevărat liber, care, prin gîndire, fiinţează-pentru-sine, în forma universalităţii. (...)

488. Spiritul în nemijlocirea libertăţii fiinţînd pentru sine însăşi, a sa, este spirit s i n g u l a r, dar care îşi ştie singularitatea sa ca voinţă absolut liberă; el este p e r s o a n ă, ştiinţa-de-sine a acestei libertăţi care, fiind a b s t r a c t ă şi g o a l ă în sine, nu îşi are încă particularizarea şi împlinirea sa în ea însăşi, ci într-un l u c r u exterior. Acesta este, faţă de subiectivitatea inteligenţei şi a voinţei arbitrare, ceva fără voinţă, lipsit de drept, şi este prefăcut de voinţă în accident al ei, în sferă exterioară a libertăţii ei, - p o s e s i a.

489. Predicatul, pentru sine pur practic, de a fi „al m e u" dobîndit de lucru prin judecata posesiei, mai întîi în luarea în stăpînire exterioară, are însă aici semnificaţia că eu pun înăuntrul lucrului voinţa mea personală. Prin această determinaţie posesia este p r o p r i e t a t e, care ca posesie este m i j l o c, ca prezenţă faptică a personalităţii, însă este scop.

490. In proprietate persoana este reunită cu sine însăşi. Lucrul însă este ceva abstract exterior, şi într-însul, eu sînt abstract exterior. Reîntoarcerea concretă a mea în mine, în exterioritate, constă în aceea că eu, raportarea i n f i n i t ă a mea la mine, sînt ca persoană repulsia mea de la mine însumi, şi am fiinţa faptică a personalităţii mele în fi i n ţ a a l t o r p e r s o a n e, în raportarea mea la ele, şi în faptul de a fi recunoscut de ele, care este reciproc. (...)

Lucrul este : m i j l o c u l prin care extremii, - persoanele care, avînd ştiinţă de identitatea lor ca persoane libere, sînt totodată independente unele faţă de altele, - se leagă împreună. Voinţa mea îşi are, pentru ele f i i n ţ a - s a - f a p t i c ă d e t e r m i n a t ă p e r c e p t i b i l ă, în lucru prin luarea lui în posesie nemijlocită corporală, sau prin formarea lucrului, sau chiar prin pura desemnare a lui. (...)

care se aduce astfel la cunoştinţă. Sunetul ce se articulează mai departe, pentru reprezentările determinate, v e r b i r e a şi sistemul ei, l i m b a, dă simţirilor, intuiţiilor, reprezentărilor, o a doua fiinţare-în-fapt, mai înaltă decît fiinţa lor faptică imediată, în genere o existenţă, care îşi are valabilitatea în d o m e n i u l r e p r e z e n t ă r i i . (...)

Fondul elementar specific are la bază, el însuşi, nu atît o simbolică referiteare la obiecte exterioare, cît una interioară, anume aceea a articulaţiei antropologice. un g e s t oarecum al exteriorizării trupeşti a verbirii. S-a căutat astfel pentru fiece vocală o consonantă, ca şi pentru elementele lor mai abstracte (mişcarea expresivă a buzelor, a palatului, a limbii), şi apoi pentru combinaţiile lor, semnificaţia lor caracteristică.. Dar aceste începuturi tulburi, lipsite de conştiinţă, sînt datorită momentelor ulterioare - deopotrivă împrejurări exterioare, cît şi trebuinţe ale culturii, - modificate pînă a deveni neînsemnate şi fără sens, - mai ales prin aceea că sînt ele însăşi coborîte, ca intuiţii sensibile, la treapta de semne, şi, prin aceasta, semnificaţia lor proprie originară este diminuată şi stinsă. - F o r m a l u l limbii însă este opera intelectului, care îşi imprimă într-însa categoriile sale; instinctul acesta logic dă naştere elementului gramatical al ei. (...)

Intrucît legătura numelor stă în semnificaţie, reunirea acesteia cu fiinţa, ca nume, este încă o sinteză, şi inteligenţa, în această exterioritate a ei, nu e reîntoarsă, în mod simplu, în sine. (...) Este cunoscut că noi nu ştim perfect pe dinafară o temă de învăţat decît atunci cînd nu mai punem nici un sens în cuvintele ei. De aceea o atare spunere pe de rost devine, de la sine, fără accent. Accentul just pus în cuvinte ţine de sens; semnificaţia însă, reprezentarea care se evocă astfel, tulbură legătură mecanică şi de aceea încurcă lesne recitarea. (...)

Fiinţarea (das Seiende) ca n u m e are nevoie de a l t c e v a, de s e m n i f i c a ţ i a inteligenţei reprezentative, pentru a fi

faptul însuşi, obiectivitatea adevărată. Inteligenţa ca memorie mecanică este, în una, această obiectivitate exterioară însăşi şi s e m n i f i c a ţ i a. Ea este deci p u s ă ca e x i s t e n ţ ă a acestei identităţi, adică ea este activă p e n t r u s i n e, ca acea identitate ce ea, ca raţiune, este î n s i n e. In felul acesta m e m o r i a este trecerea la activitatea g î n d u l u i, care nu mai are e s e m n i f i c a ţ i e, adică de a cărui obiectivitate subiectivul nu mai este ceva deosebit, aşa cum această interioritate este în ea însăşi f i i n ţ a r e (Seiend).

Ibidem, p. 199, 282, 282-283, 291, 464.

Eul este sinteza conştientă a finitului şi infinitului care se raportează la sine şi al cărei ţel este acela de a deveni ca însăşi. (...) Insă a deveni tu însuţi înseamnă a deveni concret, iar aceasta nu poţi deveni în finit sau în infinit, de vreme ce acest concret la care trebuie să ajungi e o sinteză. Evoluţia constă deci în a se îndepărta la nesfîrşit de sine într-o „infinizare" a sa. Dimpotrivă, eul care nu devine el însuşi rămîne, cu sau fără ştiinţă, disperat. Cu toate acestea, în orice clipă a existenţei sale, eul se află în devenire, căci κατὰ δύναμιν (ca putinţă) eul nu există în chip real şi nu este decît ceea ce e să fie. Atîta vreme, deci, cît nu ajunge să devină el însuşi nici nu este el însuşi; iar a nu fi tu însuţi înseamnă disperare.

Kierkegaard, Sören, Din Maladia irremediabilă. Disperarea privită din unghiul dublei categorii a finitului şi infinitului, în: „Secolul XX", nr. 7-8-9, 1979, p.163.

Să examinăm acum mai amănunţit obiectivarea, producerea de produse de către muncitor, şi în cadrul acestei obiectivări - înstrăinarea, pierderea obiectului, adică a ceea ce a produs muncitorul.

Muncitorul nu poate crea nimic fără natură, fără lumea exterioară sensibilă. Ea este substanţa în care se realizează munca sa, în care ea este activă, din care şi prin intermediul căreia ea produce.

Dar la fel cum natura oferă muncii mijloace de trai în sensul că munca nu poate trăi fără obiecte la care să se aplice, tot astfel, pe

de altă parte, ea îi oferă şi mijloacele de trai într-un sens mai restrîns, şi anume mijloacele de existenţă fizică a muncitorului însuşi.

Prin urmare, cu cît mai mult muncitorul îşi însuşeşte prin munca sa lumea exterioară, natura senzibilă, cu atît mai mult se privează el de mijloace de trai în ambele sensuri ale cuvîntului: în primul rînd, în sensul că lumea exterioară senzibilă încetează tot mai mult să fie un obiect aparţinînd muncii lui, un mijloc de trai al muncii lui; iar în al doilea rînd, în sensul că ea încetează tot mai mult să-i ofere mijloace de trai în sensul nemijlocit al cuvîntului, adică mijloace de existenţă fizică a muncitorului.

In amîndouă aceste privinţe muncitorul devine deci un sclav al obiectului său: 1. în primul rînd, în sensul că primeşte un obiect de muncă, adică primeşte de lucru, iar în al doilea rînd, în sensul că el capătă mijloace de subzistenţă. Deci în sensul că obiectului îi datorează el posibilitatea de a exista, primo, ca muncitor, iar secundo, ca subiect fizic. Incununarea acestei sclavii e constituie faptul că numai ca muncitor îşi poate menţine el existenţa ca subiect fizic şi numai ca subiect fizic este el muncitor.

(Potrivit legilor economiei politice, autoînstrăinarea muncitorului în obiectul său îşi găseşte expresia în următoarele: cu cît muncitorul produce mai mult, cu atît are de consumat mai puţin; cu cît produce mai multe valori, cu atît mai bine format produsul său, cu atît mai deformat e muncitorul; cu cît mai civilizat e obiectul său, cu atît mai apropape de barbarie este propria lui stare; cu cît mai puternică este munca sa, cu atît mai neputincios devine muncitorul; cu cît mai ingenioasă devine munca lui, cu atît mai mare devine sărăcia spirituală a muncitorului şi sclavia lui faţă de natură).

Economia politică ascunde înstrăinarea inerentă esenţei muncii prin aceea că nu ia în considerare raportul nemijlocit dintre muncitor (muncă) şi producţie. Este adevărat că munca produce lucruri admirabile pentru cei bogaţi, dar pentru muncitor produce privaţiuni; ea produce palate, dar şi colibe pentru muncitori, produce frumuseţe, dar tot ea îl schilodeşte pe muncitor. Ea înlocuieşte munca manuală

cu lucrul maşinii, dar în acelaşi timp readuce la muncă barbară o parte din muncitori şi transformă în maşini cealaltă parte. Ea produce inteligenţă, dar şi debilitate mintală, cretinism pentru muncitori.

Raportul nemijlocit al muncii faţă de produsele ei este raportul muncitorului faţă de obiectele producţiei sale. Raportul omului avut faţă de obiectele producţiei şi faţă de producţie însăşi nu e decît o consecinţă a acestui prim raport, pe care îl confirmă. Această a doua latură a chestiunii o vom examina mai încolo.

Aşadar, cînd ne întrebăm care este relaţia esenţială a muncii ne întrebăm care este raportul muncitorului faţă de producţie.

Pînă acum am considerat înstrăinarea, autoînstrăinarea muncitorului numai sub un singur aspect, şi anume sub aspectul raportului său faţă de produsele muncii sale. Dar înstrăinarea se manifestă nu numai în rezultatul producţiei, ci şi în însuşi actul producţiei în însăşi activitatea de producţie. Ar putea oare muncitorul să se raporteze la produsul activităţii sale ca la ceva străin dacă nu s-ar înstrăina pe sine de sine însuşi chiar în actul producţiei? Produsul nu e decît rezultatul activităţii, al producţiei. Prin urmare, dacă produsul muncii este autoînstrăinarea, înseamnă că însăşi producţia trebuie să fie autoînstrăinare activă, autoînstrăinarea activităţii, activitate de autoînstrăinare. In înstrăinarea obiectului muncii este doar rezumată înstrăinarea, autoînstrăinarea proprie. activităţii muncii înseşi.

In ce constă deci autoînstrăinarea muncii (die Entäusserung der Arbeit)?

Intîi, în faptul că munca îi este exterioară (äusserlich) muncitorului adică nu ţine de esenţa sa, că, de aceea, el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulţumit, ci nefericit, nu-şi desfăşoară liber energia fizică şi spirituală, ci îşi mortifică trupul şi-şi distruge spiritul. De aceea abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuşi, pe cînd în procesul muncii se simte în afara sa. Acasă se simte [illegible] cînd nu munceşte, iar cînd munceşte nu se simte acasă. Munca sa nu este deci voluntară, ci silită, muncă forţa-

tă. Ea nu este satisfacerea unei trebuinţe, ci doar un mijloc pentru a satisface trebuinţele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că de îndată ce nu există o constrîngere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciumă. Munca exterioară, munca în care omul se alienează pe sine este o muncă de autosacrificare, de mortificare. In sfîrşit, caracterul exterior al muncii apare pentru muncitor în faptul că ea nu este a sa, ci a altora, că nu-i aparţine, că în procesul muncii el nu-şi aparţine sieşi, ci altuia. După cum în religie activitatea proprie a imaginaţiei umane, a creierului uman şi a inimii umane acţionează asupra individului independent de el, altfel spus, ca o activitate străină, divină sau diabolică, tot astfel nici activitatea muncitorului nu este activitatea sa proprie. Ea aparţine altuia, ea este pierderea propriului său eu.

Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acţionînd liber doar în funcţiile sale animalice - mîncatul, băutul şi procrearea, sau cel mult şi în folosirea locuinţei, a podoabelor etc. -, pe cînd în funcţiile sale umane el se simte numai animal. Ceea ce e animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic.

A mînca, a bea, a procrea etc., sînt, ce-i drept, şi ele funcţii autentic omeneşti. Dar în abstracţia care le desparte de restul sferei activităţii umane şi le transformă în ultima şi unice scopuri finale, ele sînt animalice.

Am examinat actul de înstrăinare a activităţii umane practice, adică munca, din două puncte de vedere. Intîi, relaţia dintre muncitor şi produsul muncii ca obiect care îi este străin şi care are putere asupra lui. Această relaţie este totodată relaţia lui cu lumea exterioară sensibilă, cu obiectele naturii ca lume străină, care i se opune cu ostilitate. Al doilea, relaţia dintre muncă şi actul producţiei în însuşi procesul muncii. Această relaţie este relaţia dintre muncitor şi propria sa activitate ca activitate străină, care nu-i aparţine, este activitatea ca suferinţă, puterea . . ca neputinţă, procrearea ca emasculare, energia fizică şi spirituală proprie a muncitorului, viaţa sa personală (căci ce altceva este viaţa dacă nu acti-

vitate?) ca o activitate îndreptată împotriva lui însuşi, independentă de el şi care nu-i aparţine. Autoînstrăinarea, ca mai sus înstrăinarea lucrului.

Din cele două determinaţii de pînă acum ale muncii înstrăinate trebuie să deducem acum şi o a treia.

Omul este o fiinţă generică şi aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic cît şi pe plan teoretic, face din gen - atît din propriul său gen cît şi din cel al celorlalte lucruri - un obiect al său, ci şi pentru că - şi aceasta nu e decît un alt mod de a spune acelaşi lucru - el se comportă faţă de sine însuşi ca faţă de genul actual, viu, ca faţă de o fiinţă universală şi deci liberă.

Atît la om cît şi la animal, viaţa generică, sub raport fizic, constă în faptul că omul (ca şi animalul) trăieşte pe seama naturii neorganice, şi cu cît e omul mai universal în comparaţie cu animalul cu atît e mai universală sfera naturii neorganice pe seama căreia trăieşte. Aşa cum, sub raport teoretic, plantele, animale, pietrele, aerul, lumina etc. constituie o parte a conştiinţei umane, în parte ca obiect al ştiinţelor naturii, iar în parte ca obiect al artei, constituie natura sa neorganică spirituală, hrana spirituală pe care el trebuie s-o prepare mai întîi spre a o face ingerabilă şi digerabilă, - tot astfel, sub raport practic, ele constituie o parte a vieţii şi activităţii omeneşti. Din punct de vedere fizic, omul trăieşte numai pe seama acestor produse ale naturii, indiferent dacă se prezintă sub o formă de hrană, combustibil, îmbrăcăminte, locuinţă etc. Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui neorganic, în măsura în care natura (1) îi serveşte nemijlocit ca mijloc de trai şi /2/ ca material, obiect şi instrument al activităţii sale vitale. Natura este corpul neorganic al omului, şi anume natura în măsura în care nu este ea însăşi corp omenesc. Cînd spunem că omul trăieşte pe seama naturii înţelegem prin aceasta că natura este corpul lui, cu care trebuie să rămînă în continuă comuniune dacă nu vrea să piară. Cînd spunem că

viaţa fizică şi spirituală a omului se află în strînsă conexiune cu natura, aceasta nu înseamnă altceva decît că natura se află în strînsă conexiune cu ea însăşi, căci omul este o parte a naturii.

Prin faptul că munca înstrăinată îl înstrăinează pe om 1) de natură, 2) de el însuşi, de propria lui funcţie activă, de activitatea lui vitală, ea înstrăinează de om şi genul uman: ea face ca pentru om viaţa generică să devină un mijloc de întreţinere a vieţii individuale. In primul rînd, ea înstrăinează viaţa generică şi viaţa individuală, iar în al doilea rînd, face ca viaţa individuală, redusă la abstracţie, să devină scopul celei dintîi, tot în forma ei abstractă şi înstrăinată. (...)

Animalul modelează material numai pe măsura şi după trebuinţa speciei căreia îi aparţine, pe cînd omul ştie să producă pe măsura oricărei specii şi ştie să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă; de aceea omul modelează materia şi potrivit legilor frumosului.

De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca fiinţă generică. Această producţie este viaţa lui generică activă. Datorită acestei producţii, natura apare ca operă a sa şi realitate a sa. De aceea, obiectul muncii este obiectivarea vieţii generice a omului. Căci el - omul - nu se dedublează numai intelectual, ca în conştiinţă, ci efectiv, prin muncă, şi se contemplă deci pe sine însuşi într-o lume creată de el. Aşadar, prin faptul că munca înstrăinată îi smulge omului obiectul producţiei sale ea îi smulge totodată viaţa lui generică, obiectivitatea sa generică reală şi transformă superioritatea lui faţă de animal în dezavantajul că se vede deposedat de corpul său neorganic, adică de natură.

De asemenea, prin faptul că munca înstrăinată degradează activitatea proprie, activitatea liberă a omului la rangul unui mijloc, ea face din viaţa lui generică un mijloc al existenţei sale fizice.

Prin urmare, datorită înstrăinării, conştiinţa pe care o are omul despre specia sa, despre genul său se transformă în aşa fel, în-

cît viaţa generică devine pentru el un mijloc.

Înstrăinarea muncii are, aşadar, consecinţele următoare:

3) Esenţa generică a omului - atît natura cît şi aptitudinile sale generice spirituale - se transformă într-o esenţă care îi e străină, într-un mijloc pentru menţinerea existenţei sale individuale. Ea înstrăinează de om propriul său corp, cît şi natura din afara lui, ca şi esenţa sa spirituală, esenţa sa umană.

4) O consecinţă directă a faptului că omul e înstrăinat de produsul muncii sale, de activitatea sa vitală, de esenţa sa generică este înstrăinarea omului de om. Cînd omul se opune sieşi înseamnă că i se opune alt om. Ceea ce se poate spune despre relaţia în care se află omul faţă de munca sa, faţă de produsul muncii sale, faţă de el însuşi este valabil pentru relaţia în care se află omul faţă de altul, ca şi faţă de munca şi obiectul muncii altuia.

Marx, Karl, Manuscrise economico-filosofice din 1844, în vol. Scrieri din tinereţe, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 551-557.

Ideea sumară despre universul personal. Ne-am aştepta ca personalismul să înceapă prin a defini persoana. Dar nu se definesc decît obiecte exterioare omului şi care pot fi supuse privirii.

Or, persoana nu este un obiect. Ea este, dimpotrivă, ceea ce în fiecare om nu poate fi tratat ca un obiect. Iată vecinul meu. El are despre corpul său un sentiment singular pe care eu nu-l pot încerca; dar pot să privesc acest corp din exterior, să-i examinez dispoziţiile, ereditatea, forma, bolile, pe scurt să-l tratez ca pe un obiect al fiziologiei, medicinei etc. (...) El este funcţionar şi există un statut de funcţionar, o psihologie de funcţionar pe care o pot studia în cazul său, deşi acestea nu sînt el, el în întregime şi în realitatea sa comprehensivă. El este în plus, în acelaşi mod un francez, un burghez, ori un maniac, un socialist, un catolic etc. Dar nu este un Bernard Chartier; el este Bernard Cartier. Miile de modalităţi în care eu îl pot determina ca un exemplar al unei clase mă ajută să îl înţeleg şi mai ales să îl folosesc, să ştiu cum să mă

comport în mod practic cu el. Dar acestea nu sînt secţiuni, luate de fiecare dată, într-un aspect al existenţei sale. Mii de fotografii combinate nu sînt un om care umblă, gîndeşte şi vrea. Este o eroare să credem că personalismul care dear în loc de a se trata oamenii în serie, să se ţină seamă de deosebirile nuanţate dintre ei Le meilleur des mondes (Cea mai bună dintre lumi) a lui Huxley este o lume în care armate de medici şi de psihologi se dedică condiţionării fiecărui individ conform unor informaţii minuţioase. Făcînd-o din exterior şi în mod autoritar, reducîndu-i pe toţi la a nu fi decît maşini bine montate şi bine întreţinute, această lume sură - individuală este, totuşi, opusul unui univers personal, fiindcă totul se organizează în ea, nimic nu se creează, nimic nu realizează aventura unei libertăţi responsabile. Ea face din omenire un ţarc imens şi perfect.

Prin urmare, nu există pietrele, arborii, animalele şi persoanele, care ar fi nişte arbori mobili ori animale mai viclene. Persoana nu este obiectul cel mai minunat din lume, un obiect ce l-am cunoaşte din exterior, ca şi pe celelalte. Ea este singura realitate pe care o cunoaştem şi pe care o făurim în acelaşi timp din interior. Prezentă peste tot ea nu este dată nicăieri.

Cu toate acestea, nu o declarăm ca inexplicabilă. O experienţă bogată pătrunzînd în lume se exprimă printr-o creare neîncetată de situaţii, de reguli şi de instituţii. Dar această sursă a persoanei fiind nedefinită, nimic din ce o exprimă nu o epuizează, nimic din ce o condiţionează nu o aserveşte. Nu mai puţin decît un obiect vizibil, ea nu este un reziduu intern, o substanţă pitită sub comportamentele noastre, un principiu abstract al gesturilor noastre concrete; aceasta ar fi încă un mod de a fi un obiect ori o fantomă de obiect. Ea este o activitate trăită de autocreaţie, de comunicare şi de adeziune, care se sesizează şi se cunoaşte în actul ei, ca mişcare de personalizare. La această experienţă nimeni nu poate fi condiţionat, nici constrîns. Cei ce o duc la culme, cheamă pe alţii acolo, în jurul lor, îi trezesc pe cei ce dorm şi astfel, omenirea, din

chemare în chemare, se degajează din somnul greu vegetativ care e apasă încă. Cel care refuză să asculte chemarea şi să se angajeze în experienţa vieţii personale, îi pierde sensul, cum se pierde sensibilitatea unui organ ce nu funcţionează. El e consideră atunci o complicaţie a spiritului ori o manie de sectă. (...)

Se conturează încă de pe acum paradoxul central al existenţei personale. Ea este modul pur şi simplu uman al existenţei. Şi, totuşi ea trebuie cucerită fără încetare; conştiinţe însăşi nu se degajă decît încet din lumea minerală, din planta şi din animalul care rezidă în noi. Istoria persoanei va fi deci paralelă cu istoria personalismului. Ea se va desfăşura nu numai pe planul conştiinţei, ci în toată amploarea ei, pe cel al efortului uman pentru a umaniza umanitatea. (...)

Intrucît persoana nu este un obiect pe care îl putem separa şi privi, ci un centru de reorientare a universului obiectiv, ne rămîne să orientăm analiza în jurul universului construit de ea, în vederea evidenţierii structurilor sale pe diverse planuri, în legătură cu care nu va trebui să uităm niciodată că ele nu sînt decît incidenţe diferite ale unei aceleeaşi realităţi. Fiecare din ele nu-şi are adevărul decît legat de toate celelalte. (...)

Persoana se cufundă în natură. Omul este un corp aşa cum este şi spirit, în întregime „corp" şi în întregime „spirit". Din instinctele sale cele mai primare - hrană, reproducere el a făcut arte subtile: bucătăria, arta de a iubi. Dar o durere de cap opreşte pe marele filosof, iar Sfîntul Jean de la Croix vomită în extazele sale. Sentimentele şi ideile mele sînt determinate ue limitat, de geografie, de situaţia mea pe suprafaţa pămîntului, de ereditătile mele şi apoi probabil de curgerea masivă a razelor cosmice. Peste aceste influenţe se mai suprapun determinările psihologice şi colective posterioare. Nu este nimic în mine care să nu fie amestecat cu pămînt şi sînge ... Omul este o fiinţă naturală: prin corpul său el face parte din natură şi corpul său este pretutindeni unde este el. De aici trebuie trase consecinţele.

Natura - natura exterioară preumană, inconştient psihologică, participări sociale nepersonalizate - înseamnă nu răul omului: încarnarea nu este un păcat. Dar fiindcă ea este locul impersonalului şi al obiectivului, ea este un prilej permanent de alienare. Mizeria ne copleşeşte, ca şi abundenţa. Omul este ca şi închis între una şi cealaltă. Marxismul are dreptate cînd crede că sfîrşitul mizeriei materiale reprezintă sfîrşitul unei alienări şi o etapă necesară a dezvoltării umanităţii. Dar ea nu constituie sfîrşitul oricărei alienări chiar la nivelul naturii.

Persoana transcende natura. Omul este o fiinţă naturală. Nu este decît o fiinţă naturală? Este el în întregime o jucărie a naturii? Cufundat în natură, ridicîndu-se din ea, o transcende?

Dificultatea constă în a gîndi just această noţiune de transcendenţă. Spiritul nostru rezistă în a-şi reprezenta o realitate ce este în întregime cufundată într-o alta prin existenţa sa corectă, şi totuşi superioară prin nivelul de existenţă. Nu ne putem afla concomitent la parter şi la etajul al VI-lea, spunea Leon Brunschvig. Ceea ce înseamnă a ridiculiza printr-o imagine spaţială o experienţă pe care spaţiul nu o poate transcrie. Universul este plin de oameni care fac aceleaşi gesturi în aceleaşi locuri, dar care poartă în ei şi suscită în jurul lor universuri mai îndepărtate decît constelaţiile.

Aşadar, să examinăm natura. Să înlăturăm mitul materialist al Naturii Persoană impersonală, cu puteri nelimitate. Să înlăturăm mitul romantic al Mamei binevoitoare, sacre, imuabile, de la care nu trebuie să te îndepărtezi sub ameninţarea de sacrilegiu şi catastrofă: şi într-un caz şi în altul omul personal şi activ este supus unui impersonal fictiv. De fapt, natura nu oferă nimic altceva cunoaşterii noastre raţionale decît o reţea infinit de complicată de determinări despre care nu ştim nici măcar dacă în spatele sistemelor ce le avansăm pentru a asigura mijloacele noastre, ele sînt reductibile la o unitate logică. Ce autoritate reduce la aceste semne? De exemplu, Pavlov, la serii de reflexe asociate?

Dacă vrem să ne dăm seama de umanitate trebuie să o sesizăm în exerciţiul ei viu şi în activitatea ei globală. Experienţele lui Pavlov sînt creaţii artificiale de laborator: rezultatele lor au un aspect mecanicist fiindcă subiectul lor este plasat în condiţii şi ele perfect mecanice. Omul le scapă: „Omul este o fiinţă naturală, dar o fiinţă naturală umană". Or, omul se caracterizează printr-o dublă capacitate de a rupe cu natura. Numai el cunoaşte acest univers ce-l înghite şi numai el îl transformă, deşi este cel mai puţin înarmat şi cel mai slab dintre toate animalele. mari. El este capabil de dragoste, ceea ce este încă infinit mai mult. Creştinul va adăuga: el este făcut capabil şi cooperator al Divinităţii. Nu trebuie uitate reflexele salivare, dar nici nu trebuie să fie obsedaţi de ele.

Determinismele din jurul nostru nu sînt vorbe goale. Dar noţiunea de determinism, fără a fi alungată din ştiinţă, după cum s-a spus, a fost localizată la nivelul fenomenelor materiale macrocosmice. Fenomenele infraatomice o răstoarnă. Fenomenele biologice o depăşesc. Pentru fizician nu mai există în microcosmos decît o „cauzalitate slabă" astfel că „aceeaşi cauză poate produce unul ori altul din mai multe efecte posibile numai cu o anumită probabilitate că acest efect se va produce şi nu altul" (Louis de Broglie). Omul nu mai este blocat în destinul său prin determinism. Dacă rămînem legaţi în mod concret de numeroase şi rigide determinisme, fiecare nedeterminism descoperit de omul de ştiinţă este o notă în plus la gama libertăţii noastre. Atîta timp cît au fost ignorate legile aerodinamicii oamenii visau să zboare; cînd visul lor s-a inserat într-o reţea de necesităţi, ei au zburat. Şapte note reprezintă un registru infim: şi totuşi pe aceste şapte note s-au bazat pînă acum mai multe secole de creaţie muzicală. Cel care recurge la argumente ale fatalităţii naturii pentru a nega posibilităţile omului se dedă unui mit ori începe să justifice o demisie.

Această apariţie a perseanei creatoare se poate vedea în istoria lumii. Ea apare ca o luptă între două tendinţe de sens contrar:

- una este o tendinţă permanentă spre depersonalizare. Ea nu afectează numai materia care este impersonalitatea, dispersarea, chiar indiferenţa, care tinde spre nivelare (degradarea energiei), spre identitatea sau spre repetiţia omogenă ca şi spre sfîrşitul ei. Ea atacă viaţa, abate elanul ei, o etalează în numerar în exemplare repetate indefinit, face să degenereze descoperirea în automatisme, repliază curajul vital asupra formaţiilor de securitate de unde se retrage invenţia, continuă din inerţie mişcări care se întorc apoi împotriva scopului lor. Ea apără, în sfîrşit, viaţa socială şi viaţa spirituală prin slăbirea deprinderii, a rutinei, a ideii generale, a flecărelii zilnice;

- cealaltă este o mişcare de personalizare care în cel mai rău caz nu începe decît cu omul, dar a cărei pregătire poate fi relevată în tot cursul istoriei universului. Deja fenomenele radioactive anunţă o primă ruptură în fatalităţile monotone ale materiei. Viaţa apare apoi ca o acumulare de energie din ce în ce mai organizată în nuclee de indeterminare din ce în ce mai complexe; ea deschide astfel evantaiul posibilităţilor pe care dispozitivele biologice le oferă alegerii libere a individului şi pregăteşte formarea de centre personale. Particula atomică, privată de calităţi, nu este individualizabilă nici prin poziţia ei în spaţiu, de cînd teoriile cuantice nu mai îngăduie să i se atribuie o localizare practică şi constantă. Un embrion de individualitate începe cu atomul, structură a particulelor. Individualitatea animală este mai asigurată; natura totuşi, îi acordă puţină consideraţie, o multiplică cu dărnicie pentru a o risipi masiv: din două milioane de ouă de muscă doi indivizi ajung la vîrsta adultă. Animalul nu cunoaşte conştiinţa meditativă şi reciprocitatea conştiinţelor. In caz de conflict, soarta individului este întotdeauna subordonată celei a speciei. Începînd cu persoana umană toată această mişcare îşi găseşte cu siguranţă nu explicaţie, ci semnificaţia sa.

Apariţia universului personal nu opreşte istoria naturii, ea o angajează numai în istoria omului fără să o supună în întregime. Noi vorbim cîteodată despre „omul primitiv" ca şi cum el ar fi înce-

pat în epoci îndepărtate. Cînd vom fi dobîndit o conştiinţă vie şi tulburătoare a realităţii personale, originea noastră ni se va părea mult mai apropiată. Judecăm o comedie modernă şi morală care reglementează în surdină instinctele, interesele, nevoile; ceea ce se numeşte viaţa spiritului foloseşte o bună parte a activităţilor ei ca să monteze în faţa acestor actori obscuri o cortină de justificări şi de prestigii. Materialismul are îndeosebi dreptate cînd este istoric şi datat; nu în absolutul valorilor, ci în etapa umanităţii în care ne aflăm şi pentru numărul mare, în afara transformării individuale totdeauna posibilă (ceea ce reprezintă trei condiţii restrictive), situaţia noastră biologică şi economică determină, încă în mod masiv, comportamentele noastre. Numeroşi indivizi şi mişcări vaste au sfărîmat aceste servituţi de mult timp şi, fără îndoială, de cînd omul este om: singur, sau în grup, omul atinge dintr-un salt treapta superioară a umanităţii, înainte de a relua pas cu pas marşul său de apropiere. Dar universul personal nu există încă decît în stadiul idolilor individuali sau colectivi, al promisiunilor de realizat. Cucerirea sa progresivă, aceasta este istoria omului.

Consecinţa

Din condiţia pe care am definit-o rezultă consecinţe importante:

1. Nu trebuie stînjenită ştiinţa „materiei" şi ştiinţa „spiritului" cu aversiuni ori exaltări fără valoare în planul realităţii.

2. Personalismul nu este un spiritualism, ci dimpotrivă. El sesizează orice problemă umană în toată amploarea umanităţii concrete, de la cea mai umilă situaţie materială la cea mai înaltă posibilitate spirituală. Cruciadele sînt concomitent, sub titluri diverse : pentru fiecare dintre ele, produse eminente ale sentimentului religios şi ale mişcărilor economice ale feudalismului în declin. Este în consecinţă adevărat că explicarea prin instinct (Freud) şi explicarea prin economic (Marx) reprezintă o cale de abordare a <u>tuturor</u> fenomenelor umane pînă la cele mai înalte. In schimb, nici unul dintre ele chiar şi cele mai elementare, nu se înţeleg fără valorile, structurile şi vicisitudinile universului personal, imanent ca un ţel pentru orica-

re . spirit uman şi pentru muncă în natură. Spiritualismul şi moralismul sînt neputincioase fiindcă neglijează necesităţile biologice şi economice. Dar nu mai puţin este materialismul pentru raţiunea invers să. Cum spunea Marx însuşi „materialismul abstract" şi „spiritualismul abstract" se unesc, nu este vorba să alegi pe unul ori pe altul, ci „adevărul" care le uneşte pe amîndouă", dincolo de ceea ce le separă (Critica filosofiei dreptului la Hegel). Din ce în ce mai mult, ştiinţa şi meditaţia ne prezintă o lume ce nu se poate lipsi de om şi un om nu se poate lipsi de lume.

3. Trebuie să repetăm pe planul acţiunii ceea ce au spus pe planul explicaţiei. In orice problemă practică trebuie asigurată soluţia pe planul infrastructurilor biologice şi economice dacă dorim să fie viabile măsurile luate pe celelalte planuri. Acest copil este anormal de leneş ori indolent: examinaţi-i glandele endocrine înainte de a-l dojeni. Poporul acesta murmură: examinaţi mai întîi statele de salarii înainte de a denunţa materialismul. Şi dacă-i doriţi mai multă virtute, daţi-i mai întîi siguranţa materială despre care uitaţi că dacă nu aţi fi dispus de ea din tată în fiu, moderaţia dumnea voastră socială ar fi fost poate tulburată.

In mod reciproc, soluţia biologică sau economică a unei probleme umane, oricît de apropiată ar fi de nevoile elementare, este incompletă şi fragilă dacă nu se ţine seama de cele mai profunde dimensiuni ale omului. Şi spiritualul este o infrastructură. Dezordinele psihologice şi spirituale legate de o dezordine economică pot submina timp îndelungat soluţiile dobîndite pe planul economiei. Şi structura economică cea mai raţională, dacă se instaurează cu dispreţul exigenţelor fundamentale ale persoanei, cuprinde în ea ruina sa.

Existenţa încarnată Personalismul se opune astfel idealismului cînd idealismul: 1).reduce materia (şi corpul) la o aparenţă a spiritului uman, resorbindu-se în el printr-o activitate pur ideală; 2) dizolvă subiectul personal într-o canava de relaţii geometrice ori inteligibile, de unde prezenţa sa este expulzată, ori îl reduce la un simplu post receptor al rezultatelor obiective.

Pentru personalism, dimpotrivă:

1. Oricît de abundentă şi subtilă ar fi lumina pe care spiritul uman o poate strecura pînă în articulaţiile cele mai fine ale universului, materialitatea are o existenţă ireductibilă, autonomă, ostilă conştiinţei. Ea nu se poate rezolva într-un raport interior de conştiinţă. Aceasta este o afirmaţie pe care Marx şi Engels o numesc un realism care nu-şi interzice să integreze elementele valabile ale criticii idealiste. Ceeace este în mod radical străin conştiinţei nu este decît pură risipire, oarbă şi opacă. Nu se poate vorbi despre un obiect şi cu atît mai puţin despre o lume decît în raport cu conştiinţa care îl percepe. Aceasta înseamnă a reduce... material la o reţea de relaţii. Ce s-ar întîmpla cu relaţiile care nu ar fi percepute? Raportul dialectic al materiei faţă de conştiinţă este tot aşa de ireductibil cu existenţa uneia şi a celeilalte.

2. Eu sînt persoană încă din existenţa mea cea mai elementară şi departe de a mă depersonaliza, existenţa mea încarnată este un factor esenţial al poziţiei mele personale. Corpul meu nu este un obiect printre obiecte, cel mai apropiat obiect? De fapt, cele două experienţe nu sînt separate: eu exist subiectiv, eu exist corporal, sînt una şi aceeaşi experienţă. Nu pot să gîndesc fără a fi şi a fi fără corpul meu; eu sînt expus prin el, mie însumi, lumii, oricui, prin el scap de singurătatea unei gîndiri care nu ar fi decît gîndirea gîndirii mele. Refuzînd să mă las în întregime transparent mie însumi, el mă aruncă fără încetare în afara mea, în problematica lumii şi luptele omului. Prin solicitările simţurilor el mă aruncă în spaţiu prin îmbătrînirea sa el mă învaţă durata, prin moartea sa mă confruntă cu eternitatea. El îmi impune servitutea lui, dar în acelaşi timp el se află la baza oricărei conştiinţe şi a oricărei vieţi spirituale. El este mediatorul omniprezent al vieţii spiritului. In acest sens se poate spune, odată cu Marx, că „o fiinţă care nu este obiectivă, nu este o fiinţă", cu condiţia de a adăuga imediat că unei fiinţe care nu ar fi decît obiectivă i-ar lipsi desăvîrşirea fiinţei: viaţa personală.

Personalizarea naturii. Persoana nu se mulţumeşte să suporte natura de la care îşi trage obîrşia sau să tresalte sub provocările ei. Ea se întoarce spre natură pentru a o transforma şi a-i impune în mod progresiv suveranitatea unui univers personal.

La început, conştiinţa personală se afirmă asumînd mediul natural. Acceptarea realului este primul demers al oricărei vieţi creatoare. Cine refuză verbeşte aiurea şi acţiunea sa deraiază.

Dar această acceptare nu este decît un prim pas. A mă adapta prea mult înseamnă a mă supune sclaviei lucrurilor. Omul confortului este animalul domestic al obiectelor confortului său, omul redus la funcţia sa productivă ori socială, o rotiţă. Exploatarea naturii nu este destinată să articuleze pe o reţea de determinisme o reţea de reflexe condiţionate, ci să deschidă, în faţa libertăţii creatoare a unui număr de oameni din ce în ce mai mare, cele mai multe posibilităţi ale umanităţii. Forţa afirmaţiei personale sfarîmă obstacolul şi netezeşte calea. In acest scop ea trebuie să nege natura ca ceva dat pentru a o afirma ca operă, ca operă personală şi ca suportul oricărei personalizări. Atunci apartenenţa la natură devine stăpînire a naturii, lumea se anexează la corpul omului şi la destinul său.

Ea nu constă în a impune lucrurilor un raport de la stăpîn la sclav. Persoana nu se eliberează decît eliberînd. Şi ea este chemată să elibereze umanitatea. Marx spunea despre capitalism că el degradează lucrurile în mărfuri, în mecanisme de profit, făcînd să se năruie pînă şi demnitatea lor de lucruri, aceea de exemplu pe care o atinge poetul. Noi procedăm la degradare de fiecare dată cînd luăm în considerare numai lucrurile ca obstacole de învins, materie de posesiune şi de dominare. Puterea discreţionară pe care vrem să o exercităm atunci asupra lor nu întîrzie să se extindă la raporturile umane să producă tirania, care întotdeauna vine de la oameni şi nu de la lucruri. Teoria marxistă, care susţine că misiunea omului este să ridice, dimpotrivă, demnitatea lucrurilor umanizînd natura, este în acest caz apropiată de cea a creştinismului, care dă umanităţii vocaţia de a răspumpăra prin muncă, răscumpărîndu-se, o natură pe care

a tîrît-o în căderea sa. Valoarea centrală pe care o dobîndeşte la Marx activitatea practică a omului este un fel de laicizare a valorii centrale pe care o dobîndeşte în tradiţia creştină munca.

Raportul persoanei faţă de natură nu este deci un raport de pură exterioritate, ci un raport dialectic de schimb şi de ascensiune. Omul exercită presiune asupra naturii pentru a învinge natura, ca avionul asupra greutăţii pentru a învinge greutatea. De la primul său gest - plasat pe pămînt pentru „a folosi pămîntul"(Geneza, II 15) şi a denumi toate lucrurile - el face să nu mai fie natură pură, ci o natură care începe să se umanizeze. Aşa-zisa natură este toată întreţesută de artificiile noastre.

Mounier, E. Le personalisme, Paris, Presse Universitaires de France, traducere de Nicolae Frigioiu, în vol. Tendinţe şi orientări în filosofia burgheză contemporană. Problematica omului. Caiet documentar d/1976, Academia „Ştefan Gheorghiu", p. 267-282.

Valorile ruptului. Persoana ca protest. A exista înseamnă a spune da, înseamnă a accepta, înseamnă a adera. Dar dacă eu accept mereu, dacă eu nu refuz şi nu mă refuz niciodată, atunci mă împotmolesc. A exista în mod personal înseamnă totodată şi adesea să ştii să spui nu, să protestezi, să te smulgi. Jaspers a subliniat întrebarea tulburătoare pe care o pune fiecărui om negaţiile-limită ale sinucigaşului şi mistica lui - negarea vieţii de către unul, negarea lumii de către altul. Existenţa cea mai umilă reprezintă deja o separare, o decizie. Fiecare atac împiedică libertatea mea, fiecare operă mă împovărează cu greutatea ei, fiecare noţiune imobilizează gîndirea mea. Dificilă este prezenţa în lume! Eu mă pierd fugind de ea, după cum mă pierd abandonîndu-mă ei. Se pare că eu nu păstrez uşurinţa de manevrare, la fel ca şi tinereţea însăşi a fiinţei mele, decît cu condiţia de a repune în discuţie totul, în orice moment - credinţe, opiuni, certitudini, formule, aderiuni, deprinderi, apartenenţe. Ruptura, saltul sînt categorii esenţiale ale persoanei.

Ibidem, p. 284.

Persoana este unitate; lucrul - agregat. Persoana este ceva în plus peste părţile ei; lucrul este suma părţilor. Persoana este calitate; lucrul cantitate. Persoana este individuală; lucrul este uniform. Persoana este activă; lucrul, pasiv. Persoana are cauzalitate internă; lucrul, numai externă. Persoana are finalitate; lucrul este mecanic. Persoana are în sine o valoare; lucrul este indiferent în sine. In sfîrşit, persoana nu este înlocuibilă; rămîne ceva din ea în veci fără asemănare; pe cînd lucrul se poate înlocui perfect cu un alt lucru de acelaşi preţ.

Stern, L.W. Person und Sache, Leipzig, I. 1906, p. 16, apud. C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, Bucureşti, Casa şcoalelor 1927, p. 110-111.

Fiinţarea-în-comun cotidiană se situează între cele două forme extreme ale asistenţei pozitive cea care se substituie pentru a domina şi cea care devansează pentru a elibera. Ea dezvoltă diferite moduri mixte a căror descriere şi clasificare depăşeşte cadrul acestei lucrări.

Deoarece preocuparea, ca mod de descoperire al fiindului disponibil, este legată de previziune, asistenţa este făcută din manajament şi din indulgenţă. In conformitate cu asistenţa însăşi acestea sînt susceptibile să îmbrace toate modurile corespunzătoare de deficienţă şi indiferenţă; manajamentul putînd să se mişte în totală „indiscreţie" sau indulgenţă în perfectă indiferenţă.

Lumea nu „eliberează" numai fiindul disponibil ca fiind intramondan, ci şi realitatea umană a aproapelui în coexistenţa sa. „Eliberat" astfel ca fiind al lumii înconjurătoare, aproapele va fi, în ce priveşte sensul propriei sale fiinţări definit ca fiinţare în şi fiinţare-în-aceeaşi-lume ca aceea unde coexistă cu alţii, a ceea ce el a întîlnit. Mondaneitatea a fost interpretată ca „ansamblul referenţial al semnificabilităţii" (paragraful 18). Familiaritatea inteligenţei sau realitatea umană se plasează imediat în raport cu această semnificabilitate, permiţînd acesteia să întîlnească fiindul disponibil, pe care ea îl descoperă în finalitatea el. Sistemul de

transmitere care constituie semnificabilitatea se înrădăcinează în raportul ontologic al realităţii umane cu propria ei fiinţă; existenţa realităţii umane nu poate să aibă ea însăşi nici o finalitate, deoarece această existenţă nu este, aşa cum ea este, decît în vederea ei însăşi.

Totuşi, analiticul a demonstrat că fiinţarea realităţii umane, această fiinţare care se pune ea însăşi în joc în fiinţarea sa, este şi fiinţare-cu-altul. Ca fiinţare-cu-altul, realitatea umană „este, aşadar, în mod esenţial în vederea apropelui. Această afirmaţie trebuie să se înţeleagă ca un enunţ existenţial referitor la esenţa realităţii umane, chiar dacă această realitate umană nu se îngrijeşte de nimeni altul, dacă considerăm că ea nu are nici o nevoie şi este efectiv (scutită) lipsită de acestea, ea rămîne în fiinţarea ei privind modul fiinţării-cu-altul. Dar realitatea umană deoarece ea este în mod existenţial o fiinţare în vederea apropelui, a relevat deja apropele în realitatea sa umană. Această revelaţie a altora, care se constituie imediat în fiinţarea-cu-altul, contribuie astfel la formarea semnificabilităţii, adică a mondaneităţii lumii, deoarece aceasta este în mod existenţial ancorată în fiinţarea-în-vederea-lui (...) Constituită astfel, mondaneitatea lumii, în care realitatea umană este în esenţă întotdeauna - deja respinsă, face să întîlnească fiindul disponibil al lumii înconjurătoare, într-un asemenea mod încît cu aceasta şi în preocuparea prevăzătoare care îl priveşte, să-şi ofere coexistenţa apropelui. Ea aparţine structurii mondaneităţii lumii încît alţii nu sînt în ea „mai întîi" subzistenţi ca subiecte eliberate din partea altor lucruri; dimpotrivă, alţii se manifestă în ea, în fiinţarea-lor-în-lume şi mai special în fiinţarea lor-în-lumea înconjurătoare, plecînd de la fiindul disponibil (...).

Totuşi, dacă revelarea sau disimularea de sine se bazează pe un mod al fiinţării-în-comun şi la drept vorbind nu este nimic altceva decît această fiinţare-în-comun, se înţelege că descoperirea explicită a celuilalt în existenţă nu poate să apară decît din

fiinţa noastră cu aproapele primordial. Deoarece din punct de vedere tematic, această descoperire e explicită a celuilalt, deşi ea nu îi relevă prin aceasta psihologia teoretică devine în mod foarte firesc fenomenul de care se ataşează în primul rînd teoriile care provin din problemele de înţelegere ale „vieţii psihice a aproapelui". Astfel, unul din modurile fenomenale şi „imediate" ale fiinţării - în comun şi ale înţelegerii sale - este considerat în mod abuziv drept ceea ce „la origine" face posibilă şi constituie fiinţarea faţă de aproapele. Acest fenomen, care a fost, din fericire, calificat drept Einfuhlung (fiinţarea în celălalt) permite apoi să se proiecteze, pe plan ontologic o punte între un Eu dat de la început în mod izolat şi un alt subiect care este de la început în mod disimulat în acest Eu. (...)

Fiinţarea-faţă-de-aproapele este diferită din punct de vedere ontologic de fiinţarea-faţă-de-lucrurile subzistente. „Celălalt" fiind are el însuşi în acest caz modul de a fi al realităţii concrete Fiinţa în şi fiinţa-faţă-de-aproapele comportă aşadar un raport ontologic al realităţii umane cu realitatea umană. Insă, se va spune: acest raport este deja constitutiv pentru realitatea umană proprie, care are despre ea însăşi o înţelegere ontologică şi se raportează astfel la o realitate umană. Raportul ontologic cu aproapele devine prin urmare, o proiecţie „în celălalt" a raportului ontologic al sinelui cu sinele. Celălalt este un dublet al sinelui.

Totuşi, este uşor să vedem că aceste consideraţii în aparenţă evidente, se bazează pe un fundament fragil. Presupunerea argumentului, adică faptul că raportul ontologic al realităţii umane cu sine însăşi este un raport ontologic cu o altă fiinţă, nu este justificată. Atîta timp cît această justificare nu va fi oferită, va rămîne misterios modul cum raportul realităţii umane cu sine însăşi ar putea să se deschidă în celălalt ca fiind celălalt.

Fiinţarea-în-ce priveşte aproapele nu este numai un raport ontologic autonom şi ireductibil, ca fiinţare-cu-altul ea este existenţă de îndată ce există realitatea umană. Fără îndoială, nu se va contesta

deloc faptul că în concret cunoaşterea pe care o avem unii despre alţii şi care se dezvoltă pe fundamentul fiinţării-cu-celălalt este adesea dependentă, prin profunzimea ei de înţelegerea pe care fiecare realitate umană a căpătat-o despre sine însăşi. Dar aceasta înseamnă numai că această cunoaştere mutuală depinde de profunzimea în care fiecare realitate umană a disimulat sau a făcut transparentă fiinţarea-cu-aproapele originară, dar acest lucru nu este încă posibil decît dacă realitatea umană ca fiinţă-în-lume este deja cu aproapele. La origine, Einfühlung (fiinţare-cu-celălalt) nu este fiinţare cu aproapele, el nu este posibil decît pe fundamentul acesteia; Einfühlung nu este necesar decît pentru că modurile deficiente ale fiinţării-cu-aproapele predomină în existenţa noastră. (...)

Fiinţarea-în-sine-cotidiană şi impersonalul (das Man)

Atingînd fiinţa-cu-aproapele, rezultatul ontologic al analizelor precedente conchide că trăsătura de „subiect" propriu realităţii umane şi al aproapelui trebui să se determine din punct de vedere existenţial, adică plecînd de la anumite moduri de existenţă. Intîlnim pe ceilalţi aşa cum se prezintă ei în lumea înconjurătoare a preocupării noastre şi în această lume ei sînt ceea ce ei fac.

Preocupîndu-se de ceea ce s-a întreprins cu, pentru sau împotriva celorlalţi, impersonalul se inspiră în mod constant de grija de a se deosebi de aceşti ceilalţi. Fie că impersonalul face eforturi numai de a şterge orice diferenţă cu ei; fie că realitatea umană, simţindu-se inferioară, caută în raporturile sale cu ei să-i egalizeze; fie că realitatea umană, plasîndu-se deasupra celorlalţi, caută să-i menţină pe aceştia dedesubtul ei. Coexistenţa - deşi se disimulează acest lucru - se neliniştеşte şi se îngrijeşte de această distanţă. Ceea ce se poate exprima într-un mod existenţial, afirmînd că fiinţarea-în-comun există sub semnul distanţării. Cu cît acest mod de a fi trece nepercepuţ de către realitatea umană cotidiană cu atît mai profund şi mai tenace acţionează el asupra ei.

Distanţarea caracteristică de fiinţare-cu-aproapele implică faptul că realitatea umană se găseşte în fiinţa sa în comun cotidiană

sub influenţa apropelui. Ea nu este ea însăşi ceilalţi au dezgolit-o de fiinţa sa. Posibilităţile de a fi cotidiene ale realităţii umane sînt la discreţia celuilalt. In acest caz, apropele nu este un caracter determinat. Dimpotrivă, oricine poate să îl reprezinte. Interesează numai această dominare nepermisă a apropelui căreia realitatea umană, în fiinţa-cu-apropele, i s-a supus deja. Sinele însuşi aparţine apropelui şi îi întăreşte domeniul său. „Ceilalţi", pe care îi numim astfel pentru a disimula faptul că sîntem în mod esenţial unul din ei, sînt cei care, în existenţa comună cotidiană, îşi găsesc din primul moment şi cel mai adesea „realitatea umană". „Cinele" nu este nici acela, nici acesta, nici sinele însuşi, nici unii nici suma tuturor. Cinele este neutru, este impersonalul. (...)

„Impersonalul" are propriile sale moduri de a fi. Tendinţa caracteristică a fiinţării-cu-apropele pe care noi am numit-o distanţare se bazează pe faptul că fiinţa-în-comun caută să pună tot ceea ce este conform cu mijlociul. Mijlociul este un caracter existenţial al „impersonalului". Incepînd cu el se va vorbi în mod esenţial despre fiinţarea „impersonalului". De fapt, de acesa impersonalul rămîne în mijlocul a ceea ce este convenabil, a ceea ce este primit şi a ceea ce nu este, a ceea ce merită asemtimentul şi a ceea ce nu merită. Această grijă pentru mediocru, prescriind ceea ce poate risca, supraveghează tot ce ar avea tendinţă să facă excepţie de la sa. Orice secret îşi pierde puterea misterului său. Grija pentru mediocru conţine o nouă tendinţă a realităţii umane pe care o numim nivelarea tuturor posibilităţilor de fiinţare.

Ca moduri de existenţă ale „impersonalului" distanţarea, mediocrul şi nivelarea constituie tot ceea ce numim „opinie publică". Publicul, care are întotdeauna dreptate, hotărăşte în primul rînd despre interpretarea lumii şi a realităţii umane. Şi aceasta nu numai în funcţie de un raport ontologic privilegiat şi primordial cu privire la „lucruri", ci în funcţie de faptul că el refuză să meargă la „esenţa lucrurilor", insensibil cum este la toate diferenţele de nivel şi

de autenticitate. Publicul întunecă totul şi ceea ce el a disimulat astfel face să treacă drept un lucru perfect cunoscut şi accesibil tuturor.

„Impersonalul" se amestecă în totul, dar reuşeşte întotdeauna să se sustragă dacă realitatea umană este nedreptăţită de vreo decizie. Totuşi, deoarece el sugerează în orice ocazie judecata ce trebuie enunţată şi decizia ce trebuie luată, el retrage realităţii umane orice responsabilitate concretă. „Anonimul" nu se expune la nici un risc care să permită ca în orice împrejurare să se recurgă la el. El poate să-şi asume cu uşurinţă orice responsabilitate, deoarece prin el nimeni nu poate să fie interpelat niciodată. Se poate spune întotdeauna: cineva a dorit cutare lucru, dar se va spune tot atît de bine că „nimeni" nu a dorit nimic. Cea mai mare parte a ceea ce se îndeplineşte în cursul existenţei cotidiene a realităţii umane s-a îndeplinit fără să o facă nimeni.

Prin urmare, „impersonalul" este cel care, în existenţa cotidiană, justifică realitatea umană. Aceasta nu înseamnă totul; justificînd astfel realitatea umană a fiinţei sale, „impersonalul" se complace în tendinţa care împinge realitatea umană la frivolitate şi la facilitate. Această complezenţă permite „anonimului" să conserve, chiar să-şi mărească dictatura încăpăţînată.

Fiecare este celălalt şi nimeni nu este el însuşi. „Impersonalul care răspunde la întrebarea de a şti care este realitatea umană cotidiană, nu este nimeni. Acestui „nimeni", realitatea umană amestecată cu mulţimea, i s-a abandonat întotdeauna.

Aceste caractere ontologice ale supunerii cotidiene sub influenţa „celorlalţi"; distanţarea, mediocrul, nivelarea, publicitatea, destituirea fiinţei şi complezenţa, definesc natura „permanentă" şi imediată a realităţii umane. Această „permanenţă" nu vizează continuitatea unui fiind subzistent, ci un mod de a exista al realităţii umane ca fiinţare-cu-aproapele. Sub modurile care tocmai au fost numite, individualitatea metafizică a realităţii umane şi cea a aproapelui nu sînt găsite încă sau sînt pierdute. Anonimul există la

modul dependenței și al inautenticității. „Acest mod de a fi nu implică nici o diminuare a facticității realității umane, nu mai mult decît „impersonalul", deoarece el nu este nimeni, nu este un neant, Dimpotrivă, acest mod de a fi constituie realitatea umană ca o ens realissimus, dacă, totuși, termenul de „realitate" poate să se spună despre o ființă ce există după tipul realității umane.

Heidegger, M., Ființarea-în-lume ca ființarea împreună cu altul și ființarea-în-sine. Impersonalul (das Man) trad. din vol. Seind und Zeit, din lib. franceză de Nicolae Frigioiu, în vol. Tendințe și orientări în filosofia burgheză contemporană. Problematica omului. Ed. cit. p. 232-240.

Cînd gîndirea ia sfîrșit din elementul ei, ea compensează această pierdere prin faptul că își dobîndește trecerea ca instrument de instruire și, prin urmare, ca activitate școlară și mai tîrziu ca activitate culturală. Filosofia devine treptat o tehnică a explicării prin cauze prime. Nu se mai gîndește, ci există doar îndeletnicirea cu filosofia. In competiția unor atari îndeletniciri, acestea se prezintă apoi în mod public ca un - ism și încearcă să se depășească reciproc. Dominația unor atari denumiri nu este întîmplătoare. Ea se bazează, în special în epoca modernă pe dictatura nefirească a opiniei publice. Așa-numita „existență privată" nu înseamnă totuși existența umană esențială, adică liberă. Ea se reduce doar la o negare a ceea ce este public. Ea rămîne un element derivat din ceea ce este public și se alimentează prin simpla retragere din acesta. Impotriva propriei voințe, ea dovedește astfel aservirea față de opinia publică. Aceasta însă este instituirea și autorizarea metafizică condiționată - deoarece provine din dominația subiectivității - a exhibării ființării într-o necondiționată obiectualizare a tot ce există. De aceea, limba ajunge în slujba dedierii specifice căilor prin care se propagă - desconsiderînd orice limită - obiectualizarea ca accesibilitate uniformă a totului pentru toți. Astfel limba ajunge sub dictatura opiniei publice. Aceasta hotărăște dinainte ce este inteligibil și ce trebuie respins ca neinteligibil. Ceea ce se spune

în Ființă și timp (1927), par. 27. și 57 despre impersonalul „se" (das man), nu trebuie în nici un caz să ofere doar o contribuție ocazională la sociologie. Tot atît de puțin impersonalul „se" are semnificația unui simplu termen opus, conceput etic-existențial, față de esența specifică unui individ. Cele spuse conțin mai curînd sugestia apartenenței inițiale a cuvîntului la Ființă, sugestie ce rezultă din problema privitoare la adevărul Ființei. Această relație rămîne ascunsă sub dominația subiectivității care se prezintă ca opinie publică. Dacă totuși adevărul Ființei a devenit demn de a fi gîndit pentru gîndire, atunci și reflecția asupra limbii trebuie să dobîndească un alt rang. Ea nu mai poate să fie simplă filosofie a limbii. Numai de aceea Ființă și timp (par. 34) conține o sugestie referitoare la dimensiunea esenței limbii și atinge problema simplă, în care fel de a fi al Ființei este deci limba oricînd limbă. Sărăcirea limbii, care se extinde cu repeziciune.. peste tot, nu diminuează doar responsabilitatea estetică și morală în orice folosire a ei. Ea provine dintr-o periclitare a esenței omului. O simplă folosire îngrijită a limbii încă nu dovedește că am evitat această periclitare a esenței. Astăzi, o asemenea folosire ar putea chiar să indice mai degrabă faptul că nu vedem încă deloc pericolul și că nu-l putem vedea deoarece pînă acum noi i-am ignorat constant chipul. Degradarea limbii, atît de comentată de la o vreme încoace, ce-i drept îndeajun de tîrziu, nu este totuși temeiul, ci deja un rezultat al procesului prin care limba, sub dominația metafizicii moderne a subiectivității, cade aproape inevitabil în afara elementului ei. Limba ne refuză încă esența ei: faptul că ea este locul de adăpost al adevărului Ființei. Limba se abandonează mai degrabă vrerilor și îndeletnicirilor noastre curente ca un instrument al dominației asupra ființării. Ființarea apare a fi realul în urzeala cauzei și efectului. Ne întîlnim cu ea în ipostaza realului, cînd calculăm și acționăm, dar și în modalitatea științifică și filosofică - cu explicații și justificări. Printre acestea se numără și afirmația că ceva este inexplicabil cu astfel de declarații ne închipuim că ne aflăm

în prajma misterului. Ca şi cum ar fi un lucru evident că adevărul Fiinţei s-ar lăsa aşezat pe cauze şi temeiuri explicative, sau ceea ce este totuna, pe incomprehensibilitatea ei.

Idem, Scrisoare despre „umanism", în „Secolul XX" nr. 7-8-9 din 198o, p. 218-219.

Pentru erudit cercetarea în sine e scopul vieţii; spre a afla adevărul, fie chiar într-o chestiune de însemnătate cu totul redusă, eruditul e gata să jertfească toată energia sa; căutarea adevărului, absolut e scopul aspru şi nobil pînă la jertfă al tuturor ostenelilor sale. Cugetătorul are, dimpotrivă, alte ţinte în cercetările ce întreprinde; adevărul absolut îl interesează mai puţin, adesea nici nu crede în el, pe cînd aflarea unei relaţii de cauzalitate între fenomenele aparente, cari ne înconjură ca nişte enigme din toate părţile, i se pare vrednică de cea mai deplină închinare a tuturor gîndurilor sale. A ilumina cu puterea propriului geniu măcar o parte, cît de mică, din obscura poveste a devenirii sufletului omenesc, spre a putea cel puţin bănui care va fi capătul suferinţelor şi rătăcirilor noastre, e o năzuinţă, care ori de cîte ori pînă acum ar fi isprăvit în întristare şi deznădejde, e totuşi prea asemănătoare cu zborul măreţ al vulturului, ca să n-o încerce mereu omenirea, fie şi numai spre a muri frumos.

Pârvan, V. Studii şi eseuri, în vol. Scrieri, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică 1981, p. 487.

Legea unităţii sufleteşti ne dă mijlocul să înţelegem legătura dintre fenomenele sufleteşti ca o legătură logică. Ea trebuie păstrată ca bază a oricărei explicări ce se încearcă în domeniul vieţii sufleteşti. Dar aşa cum este formulată pînă aci, ea are un caracter prea abstract. Unităţile sufleteşti reale - indivizii, persoanele cari compun lumea sufletească - cuprind în natura lor elemente mai complexe, a căror funcţionare nu se poate pe deplin explica pe baza celor arătate mai sus. Unităţile sufleteşti reale sînt ceva mai mult decît unităţile sistemelor izolate, fixate prin abstracţiune.

C.Rădulescu-Motru, Puterea sufletească, în vol. Personalismul energetic şi alte scrieri, Edit. Eminescu,

1984, p. 222.

Individul om tinde să se personalizeze nu pentru a se opune omenirii, ci pentru a desăvîrşi omenirea. Cum formele animale merg diferenţiindu-se, aşa merg diferenţiindu-se şi formele omeneşti. Personalitatea este o diferenţiere care continuă viaţa, trecînd-o de pe terenul biologic pe terenul sufletesc (...). La baza personalităţii este unitatea sufletească. La baza unităţii sufleteşti este unitatea organică materială, individualitatea (...). Atît unitatea organică materială, cît şi unitatea sufletească nu păstrează o identitate de forme şi de funcţiuni de la o generaţie la alta. Individul descendent prezintă abateri de la tipul ascendent. Specia nu se continuă aidoma ca o cascadă de apă, ci ea se diferenţiază prin indivizii care o reprezintă.

Idem, Personalismul energetic, în lucrarea citată, p. 550-551

Eul premerge personalităţii. Sub controlul acestuia se produce personalitatea. Cînd eul lipseşte, atunci avem jocul, care se găseşte şi la animal şi care se poate considera ca exerciţiu pregătitor pentru munca de mai tîrziu. Eul, în forma lui primitivă, este simţirea cu care sufletul întovărăşeşte anticipaţia globală a corpului. (...)

Simţirea eului a fost justificarea subiectivă pe care a dat-o conştiinţa acestor diferite anticipaţii organice. In faza sa primitivă, această simţire avea o pronunţată rezonanţă afectivă, şi încă de plăcere. Eul primitiv este euforic, după cum îl indică şi etimologia. Afirmarea lui s-a făcut deodată cu proiectarea puterii omeneşti în momentele de luptă corp la corp; luptă fie contra animalelor, fie contra semenilor. El îşi are rădăcina în încordarea corpului pentru respingerea unui atac sau pentru dominare. Simţirea lui primitivă este simţirea creşterii în putere a omului. Primul om în care s-a trezit simţirea eului a zis al meu, în loc de a zice eu posesivul a mers înaintea personalului; afirmarea puterii a mers înaintea întrebuinţării puterii în scop de muncă.(...)

Eul se produce înlăuntrul conştiinţei şi devine un factor important în plămădeala acesteia, dar nu se identifică cu conştiinţa în-

treagă. Conştiinţei îi rămîne o activitate şi dincolo de eu. Altmintrelea ar fi cu neputinţă să înţelegem transformările eului. Înţelegem transformările eului fiindcă avem în conştiinţă şi alte elemente independente de eu, cu care îl putem pe acesta compara. (...) Personalitatea se cristalizează în jurul eului, dar în structura personalităţii să cuprind, în afară de eu, multe alte elemente sufleteşti. Eul este licărirea de fulger care dezvăluie încotro merge anticipaţia sufletului! Personalitatea este maşinăria solidă care mijloceşte realizarea anticipaţiei. Eul trăieşte în clipita actualităţii; personalitatea, în durata trecutului. Unul este momentul, cealaltă, vectorul forţei. Fără eu, personalitatea omului ar fi o sistematizare oarbă de tendinţe, asemănătoare instinctelor; fără personalitate, eul omului ar fi un caleidoscop fără valoare. Eul şi personalitatea trebuie să meagă împreună pentru ca activitatea valuntară a omului să fie asigurată. (...)

... în înţelesul de conştiinţă socială, eul este un produs tîrzielnic. Sociologii au toată dreptatea să-l considere ca pe un fruct întîrziat al evoluţiei. Punctul de vedere sociologic nu coincide însă cu punctul de vedere psihologic. Psihologia se ocupă de eu în înţeles de simţire individuală, aşa cum se ocupă de toate celelalte simţiri şi emoţii: culoare, sunet, gust, plăcere ori durere. Din punctul de vedere psihologic, eul este o simţire care precedă personalitatea. (...)

Eul a evoluat, nu însă prin eliminarea treptată a vechilor lui structuri în favoarea structurilor noi, ci prin integrarea structurilor lui anterioare sub o formă nouă. In forma cea mai nouă a eului nostru, trăiesc mai departe formele vechi ale eului; nu în lumina, ci în umbra conştiinţei. Din umbră ele ies uneori pentru a disputa eului conştient situaţia dominantă. (...)

Am zis că eul, la primele sale începuturi, a fost o intuiţie emoţională. Această natură a lui s-a amplificat mai tîrziu cu multe elemente intelectuale cari au permis apariţia „conştiinţei de sine"

său a eului național; totuși, și după această transformare, fondul primitiv emoțional s-a păstrat. In sul cel mai rațional persistă un fond irațional: structura emotivă. (...)

In această cauză viața socială este aproape indiferentă individualității organice; dimpotrivă, este esențială pentru constituirea personalităților: oamenii în grupări colective sînt personalități Personalitatea și individualitatea sînt, cu un cuvînt, pe două planuri diferite de viață. Personalitatea este pe planul social, iar individualitatea, pe planul biologic.

Ibidem, p. 552, 553, 557, 567, 570, 574.

O națiune, în înțelesul de uniune politică și economică a unui popor, e fenomenul pe care îl oferă o populație cînd e organizată în vederea unui scop mecanic. Societatea omenească în sine nu are nici un scop care să treacă dincolo de ea însăși. Ea își este sieși scop. E forma în care omul ca existență socială își găsește de la sine expresia. E originea naturală a relațiilor omenești, care dă oamenilor putința să-și desfășoară idealurile de viață în năzuințe comune. Ea are și o înfățișare politică, însă aceasta servește numai pentru un anume scop, acela al conservării proprii. E înfățișarea forței și nu al idealului vieții. Astfel, în vremurile vechi, politica era numai un domeniu deosebit, rezervat pentru oameni speciali. Cînd însă cu ajutorul științei și al organizației, devenită din ce în ce mai perfectă, începi să întăreștî acest domeniu și să-l îmbogățești, atunci el se involtă cu o repoziciune uimitoare peste marginile lui. Căci el atîță toate domeniile vecine la pofta de cîștig material și prin urmare la gelozia reciprocă. Și fiindcă fiecare se teme de celelalte, fiecare va năzui puterea. Vine o vreme, astfel, cînd numai e nici un frîu, căci concurența ajungînd din ce în ce mai aprinsă organizația ia mereu proporții și mai mari, iar egoismul ajunge fără măsură. In vreme ce politica își trage astfel avantajele din pofta de cîștig și din teama oamenilor, ea cîștigă în societate din ce în ce mai mult loc, pînă ajunge în cele din urmă puterea stăpînitoare. (...) Cînd organizația aceasta de politică și negoț, pe

care e numim Naţiune, ajunge atotputernică în paguba formelor mai înalte de viaţă, atunci omenirea stă rău.

Tagore, R. Naţionalismul, Bucureşti, Cultura naţională, 193e, p. 15, 17.

Cum munceşti, aşa gîndeşti şi tot aşa vorbeşti.

De aici urmează că singura cale pentru a dobîndi o învăţătură temeinică şi caracter sigur e munca efectivă. Iar adevărul acesta, pe care etnograful îl sprijină cu mii de dovezi, e întărit şi de pedagogie adică de cunoaşterea ştiinţifică a copilului. Cine îşi dă seama de felul cum lucrează creierul, vede că nimic nu poate pătrunde în sufletul nostru, dacă n-a trecut mai întîi prin simţurile noastre şi îndeosebi prin mînă, tovarăşa oricărui simţ. Căci ea mînuieşte lucrurile spre a fi văzute mai bine de ochi; ea le loveşte spre a înştiinţa urechia despre sunetul lor; ea le duce la gură spre a fi gustate şi la nas ca să fie mirosite; tot ea le pipăie, le saltă şi le ridică spre a ne încredinţa de tăria ori moliciunea, căldura ori răceala, uşurătatea ori greutatea lor. De aceea, numai muncind (şi îndeosebi, muncind cu braţele) poţi împuternici trupul şi creierul, lăcaşul sufletului. Numai muncind în adevăr, poţi cunoaşte deplin lumea dimprejur, poţi preţui valoarea lucrurilor sau a oamenilor şi poţi fi tu însuţi gata a trece de la vorbă la faptă - adică poţi dobîndi caracter. Căci, caracterul nu e numai decît un dar de sus, ci un obicei sau o sumă de obiceiuri, însă aşa de tari, că nu poţi lucra altfel, decît într-un chip ştiut mai dinainte de toţi cei care te cunosc. Cum ziceam, eschimosul nu stă o clipă la îndoială să sară în ajutorul tovarăşului, măcar că dedesuptul lui se deschid genunile oceanului.

Prin urmare, educaţia nu-i vreo artă misterioasă, ci o ştiinţă iar toată filosofia ei se mărgineşte la atît: să îndrumi pe copil potrivit cu dezvoltarea creierului, către munci adevărate, spre a-i forma deprinderi tari.

Mehedinţi, Simion, Altă creştere, Şcoala muncii, ed. VI-a, Bucureşti, Edit. „Cugetarea", 1939, p. 42-43

In scurt: cînd munca e ştiinţifică, adică întemeiată pe judecata

exactă a legăturilor dintre cauză şi efect; cînd e liberă şi dreaptă din punct de vedere moral; şi cînd e şi creatoare, adică apucă pe căi nouă şi dă roade nouă, atunci ea este cea mai înaltă manifestare a vieţii omeneşti, - e semnul cel mai sigur al „omeniei" cuiva. Chiar geniul a fost definit uneori ca o „lungă răbdare la muncă", deoarece sugestia ceasurilor de muncă este izvorul cel mai bogat şi mai prielnic pentru a ajunge la creaţii originale. Iată de ce munca e nu numai începutul, ci e şi sfîrşitul, adică încununarea educaţiei. Altă creştere mai bună decît cea pe care-ţi-o dă munca, nu-i şi nu va putea fi cît lumea şi pămîntul. Căci încă odată: Munca e atotputernică; e o veşnică făcătoare de minuni. (...)

Unealta aşadar a fost răscrucea cea însemnată a drumului spre „omenie". Prin întrebuinţarea uneltei, omul s-a despring într-un chip în adevăr original de masa animalităţii rămasă pînă azi numai cu organele date de natură. Aşadar, preistoria etnografiei: urmărind seria uneltelor pînă la cele mai primitive, sînt sprijinul cel mai pozitiv al celui care vrea să dibuiască începuturile tehnicei şi prin urmare ale civilizaţiei ca produs al adaptării prin organe artificiale, necunoscută celorlalte vieţuitoare.

In rezumat: unealta este începutul progresului uman; e primul pas în cariera specifică a omului.

Idem, Coordonate etnografice. Civilizaţia şi cultura. Bucureşti, Edit. Cultura naţională, 1930, p. 12.

Se pot stabili trei tipuri de astfel de unităţi sociale, activităţile sociale împărţindu-se variat, de la caz la caz, între ele. Punctele de vedere ale clasificării sînt gradul de consistenţă, obiectivare şi durată, fără diferenţe decît graduale.

1. Comunităţi sociale. Sînt unităţile sociale care au păstrat şi în formele complexe de viaţă ceva din autonomia unităţii sociale elementare prin ea însăşi, adică sînt forme organice, aproape complete de viaţă socială, cu o legătură puternică înăuntru şi cu o durată mare, care constrîng aproape pînă la anihilare membrii componenţi, în sensul că aceştia n-au libertatea să le aleagă şi nici să le pă-

răsească după voie. O astfel de comunitate este, de pildă, familia.

2. Instituţii sociale. Sînt unităţile sociale create ulterior prin cristalizarea şi obiectivarea deprinderilor sociale, în aşa fel încît să se poată desprinde de indivizii anumiţi, putînd să-i înlocuiască unii cu alţii. Instituţiile nu mai au membri, ci funcţionari, slujitori. Aceştia au în genere libertatea să intre sau să părăsească instituţia, dar înăuntrul ei trebuie să-i respecte, întru toate, normele. Instituţia cea mai mare a zilelor noastre este statul, cu organele lui administrative.

3. Grupări sociale. Sînt unităţile sociale libere, create prin voinţa părţilor, care se constituie uşor şi se desfac uşor, iar înăuntrul asigură membrilor destulă iniţiativă personală. Ele se dezvoltă în mai toate societăţile şi sînt bazate pe simpatia pură sau pe diferite interese. Astfel sînt cluburile, asociaţiile sportive, literare etc.

Unităţile sociale înşirate au o structură lăuntrică obiectivă, formată din totalitatea raporturilor funcţionale dintre indivizii care le compun. Astfel apar structuri ierarhice, de solidaritate, de diviziunea muncii etc. Se înţelege, structurile acestea n-au un caracter întotdeauna static, ele se schimbă deodată cu ritmul de viaţă al unităţii.

Gusti, Dimitrie, Opere, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 272-273.

In împlinirea individualităţii am deosebit două linii evolutive distincte, dar care îşi încrucişează acţiunea în formaţiunea individului uman: o linie biologică, filogenetică, ereditară, legînd pe individ de ascendenţi, şi o linie istorică, culturală, situînd pe om în mediul social din care face parte. Prima linie explică devenirea biologică, formaţia corpului, prezenţa aptitudinilor şi potenţialităţilor înnăscute, viaţa corpului, a individualităţii somatice; a doua cuprinde datele sociale, morale şi culturale ale mediului, principiile educative inculcate omului încă în copilărie, corpul valorilor spirituale sub semnul cărora s-a format viaţa sufletească. (...)

... sub raport biologic, individul uman va trebui să fie legat de strămoşi prin linie ereditară, şi în acelaşi timp, va trebui să fie înţeles ca o devenire în timp, parcurgînd diferite etape de evoluţie biologică, copilărie, tinereţe, maturitate bătrîneţe; sub raport istoric, individul uman se integrează deopotrivă evoluţiei trecute a umanităţii pe plan istoric-cultural, ca şi influenţelor educative, sau a condiţiilor culturale generale, în mijlocul cărora i se dezvoltă viaţa spirituală.(...)

Vom numi caracter, modul obişnuit de a reacţiona al unui individ la împrejurările sociale.

Caracterul conţine deci: prelucrîndu-le şi depăşindu-le, datele temperamentale primitive. Persoana morală domină liniile temperamentale corporale. Chiar cînd aceste direcţii sînt prea puternice, ele sufăr totuşi influenţa vieţii sociale, a constrîngerilor morale, prezentînd după cazuri atenuări, mascări, devieri sau sublimări. Distincţia dintre temperament şi caracter ni se pare a consta deci în faptul că temperamentul exprimă viaţa corporală şi poziţia individului faţă de mediul fizic, în timp ce caracterul, care conţine fondul temperamental, depăşindu-l, exprimă existenţa morală şi poziţia omului în ambianţa socială. De aceea caracterul se vădeşte şi se formează în viaţa socială, prin experienţe şi acţiuni repetate. Trăind pe plan social, individul are prilejul de a-şi manifesta felul de viaţă, mănunchiul de norme de conduită pe care şi le-a propus, într-un cuvînt caracterul; dar în acelaşi timp, însuşi faptul acestei existenţe, al traducerii în faptă a principiilor de conduită şi al repetiţiei actelor, formează şi adîncesc caracterul. (...) Sufletul uman este complex, minat de îndoieli şi contradicţii, refuzîndu-se definiţiei rezumative, încadrării în tipare fixe. Dar dacă viaţa interioară este hărţuită şi contradictorie, conduita umană prezintă totuşi o remarcabilă constanţă şi o mare consecvenţă cu sine însuşi. (...) Sub raport practic, sau în acelaşi timp, văzut din afară, fără raportare la viaţa sa interioară şi dramele de conştiinţă, individul are în genere o conduit

consecventă şi pînă la un oarecare punct previzibilă. (...) modul constant de reacţiune la condiţiile sociale pe care l-am numit caracter are o anumită constanţă şi stabilitate. (...) Constanţa acţiunilor este rezultatul ultim al mai multor factori determinanţi lăuntrici şi exteriori, care se pot rezuma astfel: în primul rînd datele temperamentale, biologice, explicînd reaacţiile spontane şi nemijlocite la împrejurări; suprastructura conştientă, prelucrînd, modificînd şi diriguind prin deliberare dispoziţiile temperamentale; crearea de obişnuinţi, de făgaşuri de conduită, alcătuind adevărate imagini de acţiuni analoge imaginilor kinestezice; imitaţia şi sugestia mediului; spiritul conformist faţă de realitatea socială.

Consecvenţa conduitelor dă caracterului stabilitate şi explică variaţiile de mică amplitudine a „caracterului în viaţă". (...)

Suprastructura sufletească şi morală a omului păstrează caracterele fundamentale ale infrastructurii biologice. (...)

In cuprinderea „caracterului" unui om, vom căuta totdeauna punctul central de gravitaţie, principiul unităţii care explică convergenţa funcţiunilor şi sinergia lor armonioasă, îndreptată către acţiune; de aceia latura activă este predominantă în structura caracterului, explicînd accentul pe care îl pun cercetătorii pe elementul voluntar în studiul caracterului uman. (...) In caracter se unesc şi datele organice, temperamentale, şi datele voluntare, conştiente, şi înrîuririle sociale, şi răsfrîngerea acţiunilor trecute a habituşinilor. (...) Păturile adînci ale impulsiilor şi afectelor, se află în legătură integrativă cu conţinutul percepţiilor, reprezentărilor, aprecierii obiective a valorilor, a gîndurilor şi a hotărîrilor la acţiune. Caracterul nu este hereditar. (##,)

Fiind un rezultat de totalitate a unor dispoziţii temperamentale ereditare şi a unor factori sociali şi spirituali, a unei educaţii inculcate de alţii, ca şi a unui efort personal de dominare şi formaţie interioară, caracterul este deopotrivă moştenit şi dobîndit. (...) deosebim un strat biologic ancestral, genotipic, şi o suprastructură morală, strict individuală, supraadăugată, fenotipică.(...)

Elementul primar, instinctual, este puternic prelucrat, inhibat sau deviat de către voinţa deliberată a individului conştient. Caracterul presupune tocmai această deminaţie asupra fondului instinctual, această substituţie a unor mobile de ordin moral substratelor exclusiv somatice ale instinctelor. Constrîngerile şi determinările actelor nu mai sînt strict biologice; ele sînt în largă măsură de ordin social şi moral, fără ca prin aceasta să se substituie total forţelor şi înclinaţiilor corporale. (...)

Actul este o expresie a tuturor resurselor, planurilor de viaţă corporală, a constituţiei întregi ce izvorăşte din întregul vieţii pe care o exprimă şi al cărui specific ireductibil o poartă şi reprezintă termenul ultim al tuturor proceselor somatice şi psihice. (...)

Dar actul nu exprimă organismul întreg, considerat numai în actualitate. Individualitatea, realitate evolutivă, înfăţişînd o integrare a tuturor experienţelor de viaţă săvîrşite în trecut, conţine şi această zestre de mecanisme şi imagini de mişcare efectuate în decursul evoluţiei sale. Actul este determinat nu numai de dispoziţiile de moment, de realitatea actuală a fiinţei, dar indirect şi de imaginile faptelor trecute, de inerţiile cîştigate. Unitatea organismului fiind în acelaşi timp actuală şi evolutivă, actul uman va avea un caracter de sinteză a unei deveniri în permanentă formaţie. (...) Actul exprimă deci individualitatea umană în specificul şi trecutul ei, după cum alcătuieşte şi o pîrghie de determinare a actelor viitoare, dar poate prezenta şi devieri, răzvrătiri împotriva propriilor constrîngeri biologice şi posibilităţi, realizînd deci o autodepăşire. Conduita umană în general, alcătuind o organizare de acte coherente şi unitare ca orientare generală, ascultă deci de structurile de adîncime, organice, ca şi de complexitatea sufletească a individului. (...) Realitatea organică dă individualităţii structura permanentă, variind în limite restrînse în decursul evoluţiei. Ea alcătuieşte factorul relativ invariabil. (...)

Biberi, Ion, Individualitate şi destin, vol. II, Bucureşti, Fundaţia Regele Mihai I, 1945, p. 64, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 102, 101, 103.

Dualismul corp-suflet sau materie-spirit, independent de interpretarea lui, este o realitate şi fundează structura omului. Omul nu este o fiinţă „turnată dintr-o bucată", făcută dintr-o singură realitate sau, cum se spunea altădată, dintr-o singură substanţă, ci este constituită din două realităţi eterogene sudate prin relaţii de acţiune reciprocă. Consecinţa acestei constatări este de mare importanţă dacă punem întrebarea: cine merită să fie numit individ sau realitate de sine stătătoare? Limbajul obişnuit şi aproape toate filosofiile socotesc ca de la sine înţeles că individ este omul, pe cînd corpul şi sufletul sînt „procese", „proprietăţi", „aspecte" e drept, eterogene, ale aceluiaşi individ. Este un loc comun că oricîte calităţi eterogene şi ireductibile ar poseda omul, el este totuşi un întreg, în sensul de in-divid, de unitate ireductibilă. (...)

Totuşi, omul este o unitate, un unicum, un întreg căruia îi aparţin deopotrivă corpul şi conştiinţa (spiritul, sufletul). Care este însă principiul acestei unităţi întinse? Dacă nu există o substanţă pur „umană" - noţiune nesusţinută pînă acum de cineva în mod explicit - sau vreun alt principiu mistic, nu dispunem de un alt principiu explicativ al unităţii în afară de legătura de acţiune sau interacţiune, care este fundamentul oricărei realităţi. Legătura de interacţiune este „misterul" realităţii (...) Omul este o unitate de acţiune între indivizi eterogeni şi anume, cum ştim, o unitate de acţiune constantă - sufletul este constant legat de corp, ca un factor recesiv faţă de factorul dominant, Se înţelege că principala deosebire dintre om şi celelalte animale trebuie căutată în natura factorilor ce constituie unitatea de acţiune a organismului. Putem încheia cu observaţia că omul este fiinţa care vrea să fie o unitate individuală, deşi este fiinţa cea mai ciudată în sine, cea mai certată cu sine, şi de aceea cea mai împiedicată de a fi un autentic individ. Poate că omul, în ciuda dezmînţirilor, nu va renunţa niciodată la această minciună colectivă, la aceeastă „prejudecată". (...)

Principiul determinant al omului este natura sa ambiguă, complexă, polară, „contradictorie", şi de aceea în devenire, în formare

prin propriile sale mijloace, puteri şi iniţiative. Vom declara de la început că ambiguitatea, conflictele fundate pe natura dublă, fizică şi psihică a omului nu justifică un conflict moral, de valoare între cele două naturi, ca şi cum corpul ar fi principiul răului şi sufletul principiul binelui. Corpul acţionează asupra sufletului numai prin suflet, iar sufletul asupra corpului numai prin corp. (...)

Polaritatea - ambiguitatea, dualitatea, duplicitatea - omului nu este dar în discuţie. Este un fapt de explicat. Dar ea nu este străină nici vieţii şi realităţii în genere. In această privinţă, omul este un microcosm, un amplificator al unei structuri universale. Esenţial în problematică nu este însăşi polaritatea sau ambiguitatea, ci felul de ambiguitate propriu omului. Răspunsul a fost formulat de la începutul lucrării noastre. Structura antropologică este o ilustrare conştientă de sine a unei structuri ontologice, o aplicare pe un plan superior a recesivităţii într-un sens deosebit de cele două mari soluţii - animalismul şi hominismul. Principiul recesivităţii recunoaşte caracterul dominant al animalităţii şi caracterul recesiv al umanităţii, dar totodată recunoaşte că omul reprezintă un principiu eterogen animalităţii, dar legat indisolubil, cu necesitate structurală de animalitate.

Florian, Mircea, Recesivitatea ca structură a lumii, vol. II, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1987, p. 266-268 şi 272

Omul se creează pe sine într-o lume pe care el n-a creat-o, ci a găsit-o ca dată. Omul transformă lumea şi totodată se transformă pe sine, lumea ca punct de plecare, datul.

Ibidem, p. 298.

La temelia Eului sau a amorului propriu stă conştiinţa propriu lui nostru corp, luat însă împreună cu îmbrăcămintea sa, deci aşa cum apare el în societate. In fond, condiţia socială a hainei s-a sudat atît de mult cu natura noastră corporală, încît natura a doua, anume cea bio-socială, ne apare mai importantă - şi chiar funciară, primară - decît natura propriu-zisă, care este de ordin strict biolo-

gic.

Un corp normal şi armonios dezvoltat dă un anumit sentiment al eului, iar altul anormal şi dizarmonios dezvoltat generează alt sentiment. Dar eul material, de care vorbeşte James, cuprinde nu numai corpul propriu-zis, ci şi condiţia sa materială, reprezentată prin îmbrăcăminte, casă, mobilă din ea, biblioteca, valorile de artă etc. Cu acestea din urmă angajăm însă şi condiţia Eului social şi spiritual, nu numai pe aceea a celui material.

Corpul este, astfel, atît unul din parametrii sentimentului de individuaţie sau individualitate, după cum el priveşte şi sentimentul de autor al actelor noastre, deci de cauzalitate proprie, de salt dezvoltare şi de continuitate în discontinuitate.

Eul apoi material nu e numai corpul, care e natură, ci şi haina, care e condiţie. Dacă corpul este normal şi armonios dezvoltat, atunci haina îl exprimă şi dezvoltă. Dacă el este asimetric şi dizarmonios dezvoltat, atunci haina îl compensează şi completează.

Eul apoi nu este numai biologic, ci şi psihologic. Preferăm această terminologie, în locul aceleia de Eu material şi spiritual, deoarece Eul psihologic nu cuprinde numai mintea, deci spiritul, ci şi sufletul, în care un rol are şi emotivitatea, nu numai mentalitatea, şi inima, ca să spunem aşa, nu numai capul. In continuarea lui apoi vom vorbi de Eul social şi cultural.

In Eul psihologic parametrul prim îl reprezintă, desigur, inteligenţa, anume gradul ei de dezvoltare, pe de o parte, şi apoi materialul cu care ea operează, deci cultura, pe de altă parte. Importantă de asemenea, este şi vocaţia sau talentul pentru o activitate oarecare, cum e aptitudinea tehnică, pentru desen, pictură, literatură etc. Dar mai important decît toate este, evident, coeficientul de inteligenţă, la care se adaugă cel de caracter, apoi de stabilitate emotivă şi balanţa de temperament şi fire.

La natura Eului psihologic societatea adaugă condiţia ei, reprezentată prin familie. Pe de o parte, prin meserie şi poziţia socială, pe de altă parte. Ele ne dau Eul social.

La dragostea de sine, pe care o dă Eul biologic şi psihologic, cel social adaugă preţuirea de sine, afirmarea de sine, respectul de sine. In perspectiva evoluţiei, căreia se supun toate ramurile Eului bio-psiho-social, avem Eul cultural, definit prin acumularea de bunăstare materială şi spirituală.

Conştiinţa soartei noastre în lume e produsul tuturor.

Mărgineanu, N, Condiţia umană, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973, p. 1o6-1o7.

Rolul social. El este Natură cu Status social şi cultural. Dar el nu este numai o stare de conştiinţă, ca Eul, ci conduită tradusă în faptă, deci caracter. El este eredităte plus educaţie şi învăţare. El cuprinde condiţiile înnăscute şi dobîndite, rodirea acestora din urmă pe primele şi organizarea lor. Rolul social este, de fapt, condiţia umană în completitudinea ei. Ca atare, el defineşte atît însul sănătos, cît şi pe cel onest. De asemenea, defineşte omul dintr-o bucată şi de cuvînt, care acţionează în acord cu normele morale şi sociale, fiind astfel construit pe disciplina morală a familiei, pe cea socială a statului şi pe disciplina muncii din profesiunea. In sfîrşit, rolul social defineşte omul cu stăpînire şi conducere de sine, care onorează vorba prin faptă. Disciplina acestui om e liber consimţită, ea izvorînd din intimitatea fiinţei. Judecata sa e realistă, caracterul este închegat, iar fericirea e o realitate vie, care asigură pacea interioară.

Dar rolul social nu e unul singur, ci multiplu. Primul, desigur e cel familial, care, la rîndul său, se împarte în cel familial propriu-zis, dependent de comunitatea de dragoste în care ne naştem şi creştem, şi apoi în cel matrimonial, legat de familia pe care o întemeiem la maturitate. Al doilea rol e cel profesional. In comunitatea patriarhală, rolul familial şi cel profesional formau o singură unitate, deoarece meseria era legată de familia însăşi. In societatea modernă, bazată pe diviziunea muncii, cele două roluri se despart, deoarece meseria este exercitată în afara familiei. Al treilea rol fundamental este cel social-politic, determinat de rosturile noastre

în naţiunea constituită ca stat. La temelia rolului profesional şi social-politic stă rolul şcolar, care înseamnă pregătirea lor. In trecut, el se reducea la cel familial, deoarece educaţia din familie era totul. Azi însă el reprezintă aproape un sfert din viaţă. La educaţia morală, şcoala adaugă pe cea profesională şi cetăţenească. In ceea ce priveşte instrucţia însăşi, ea joacă rolul de bază. Alături de aceste roluri principale, cu caracter eminamente instituţionale, există apoi diversele roluri secundare, conjugate cu relaţiile inter-personale din tovărăşiile de joc, sport, preocupări literare şi artistice etc. (...)

Rolul familial este nu numai primul în ordinea cronologică, ci în bună parte, şi cel de bază, deoarece însăşi integrarea în rolul profesional şi social-politic este făcută nu numai prin prisma intereselor individului, ci şi prin aceea a intereselor familiei. El este apoi şi rolul universal, întrucît este aproximativ acelaşi în toate vremurile şi în toate regiunile şi este în bună parte un rol înnăscut, nu numai făcut. De aici universalitatea însăşi a relaţiilor de dragoste din familie, cu toate că, din punct de vedere social, familia a suferit, în curgerea istorică şi în varietatea geografiei, schimbări atît de mari. Rolul familial este bază pe dăruirea reciprocă, izvorîtă din dragoste, fiind astfel în cea mai mare parte centrifugal şi altruist.

Varietatea operează din plin, şi mai ales azi, în cazul rolurilor profesionale şi social-politice, (...) In orizontalitate diviziunii sociale a muncii rolul social depinde de natura meseriei, pe de o parte, şi de aptitudinile insului, pe de altă parte. Intîlnirea lor defineşte munca de vocaţie, care face omul fericit.(...)

Masca. Dacă sinteza dintre Natură şi Rol reuşeşte, atunci personalitatea umană este Natură cu Status social-cultural. La temelia relaţiilor ei cu semenii şi societatea stau sinceritatea şi onestitatea de cuget şi de faptă. Dacă acordul dintre Natură şi Rol nu se realizează, atunci apare masca, menită să ascundă nepotrivirea. In acest caz, insul încearcă să se înşele pe sine, pe de o parte, şi să înşe-

le semenii, pe de altă parte pentru a crea iluzia naturaleţei. Dar masca este prin definiţie minciună, deci lipsă de naturaleţe şi sinceritate în raport cu sine şi lipsă de onestitate în raport cu semenii. Individul încearcă să pară altceva decît de fapt este. De obicei el încearcă să pară mai mut. Alteori el caută să pară altceva decît este. El e un modest funcţionar, la locul lui, dar se crede natură de actor. In alte cazuri deşi mai rare, unii urmăresc să pară mai puţin decît sînt. Dar acesta este numai cazul persoanelor alese şi superioare, care evită să jignească semenii prin talentele lor deosebite.

Dacă masca este jucată în primul rînd faţă de propria persoană a insului, atunci ea duce la boală mintală. (...)

Dacă masca este jucată faţă de semeni, atunci ea înseamnă totdeauna şi o dorinţă de înşelăciune. Atunci cînd înşelăciunea nu . . urmăreşte decît dorinţa de a face o mai bună impresie, ea rămîne doar o maladie mintală. Dacă însă ea urmăreşte şi interese materiale, sau o promovare necinstită în profesiune, atunci ea cade în domeniul escrocheriei, a cărei gamă este nespus de bogată şi variată. Dar în acest caz ea este jucată cu deplină conştiinţă. Faţă de sine însuşi, masca este jucată de către individ în mod inconştient, iar victima sînt semenii. Dacă este vorba de simplă lăudăroşenie atunci vorbăria şi teatrul sînt atît conştiente cît şi inconştiente.

Ibidem, p. 146-148.

Dacă studiul familiei începe cu formele sale elementare, stabilite genetic, fondul biologic este incontestabil. El consistă în reproducerea vieţii, deci în relaţiile sexuale, în naşterea unei generaţii noi şi, mai ales, în protecţia acordată de către părinţi (sau alte persoane în vîrstă) progeniturii, „puilor"m pînă la maturitate (momentul în care dobîndesc capacitatea de a supravieţui prin propriile lor forţe). In sensul acesta primitiv, originar, familia este un fenomen preuman, care se întîlneşte sub forme diferse (poligamie, monogamie etc şi la animale, mai puţin, se înţelege, căsătoria, care este un fenomen socio-juridic, deci exclusiv uman. Totuşi familia umană nu este numai

un fenomen biologic şi cu atît mai puţin numai un fenomen psihologic ea este un fenomen foarte complex: bio-psiho-cultural, cu o trăsătură socială foarte puternică, în stare să domine şi să dirijeze pe toate celelalte. Originea animală incontestabilă a omului, descendenţa sa din maimuţă nu înseamnă că a rămas în stadiul zoologic. (...)

Apariţia structurii economice transformă turma animală în societate, ridică pe om din regnul naturii în regnul culturii, îl scoate din istoria naturală şi-l transpune în istoria socială, îl eliberează treptat de acţiunea directă a legilor biologice (zoologice), pentru a-l subordona legilor obiective ale dezvoltării societăţii. In aceste condiţii, însăşi biologia umană se socializează, devine culturală (s-a spus pe drept cuvînt, că omul este un „animal domestic") cu toate manifestările ei vitale, de la alimentaţie, locuinţă, locomoţie pînă la manifestarea sexualităţii, constituirea familiei, creşterea copiilor. (...)

In ceea ce priveşte familia propriu-zisă, s-a afirmat că ea este „celula" societăţii, ceea ce ad literam este inexact. Cum am mai spus, nu familia este la originea societăţii, ci munca. In semnificaţia ei umană, familia este un produs al societăţii, o subunitate, organizaţie şi funcţiune a acesteia. De aceea, nici afirmaţia că familia ar fi „modelul" societăţii nu este exactă. In realitate, societatea este cea care „modelează" familia după necesităţile obiective ale diferitelor ei etape şi forme de evoluţie. Nicăieri familia nu este o unitate independentă, ci o componentă a societăţii, ceea ce înseamnă că, în afară de logica sa internă, ea se supune legilor de evoluţie ale societăţii(...)

Herseni, Traian, Puncte de vedere în sociologia familiei în: „Revista de filosofie", Tomul nr. 13, nr. 11 din 1966,1343-1344.

Adevărata virtute

- Oare așa-numita bărbăție nu aparține și, Simmias, îndeosebi celor cu o astfel de dispoziție sufletească?

- Fără-ndoială, zise.

- Dar chibzuința, din care marea mulțime nu cunoaște decît numele, chibzuința care spune să nu te robești poftelor, să trăiești cu puțin și modest, nu aparține și ea, îndeosebi, numai celor ce-și nesocotesc trupul și-și trec viața iubind înțelepciunea?

- Firește.

- Dar dacă ai vrea, zise acesta, să cugeți asupra bărbăției și chibzuinței celorlalți oameni - cei de rînd - ce ciudat le vei afla!

- Cum ciudate, Socrate?

- Știi tu, zise acesta, că toți ceilalți oameni socotesc moartea ca pe una din cele mai mari nenorociri?

- Așa este.

- Atunci toți ceilalți oameni, afară de filosofi, nu-și curajoși decît prin faptul că se tem de ceva; îngă este ciudat ca cineva să fie curajos din frică și lașitate.

- Da, foarte ciudat!

- Dar ce este cu cei cumpătați? Dînșii n-au căzut în același păcat? Căci și ei sînt chibzuiți din pricina unei anumite necumpătări. Și cu toate astea noi credem cu neputință un astfel de lucru. Dar iată ce se-ntîmplă: ei sînt încercați de un simțămînt asemenea celui de mai sus, numai că privește naiva lor chibzuință; se tem să nu fie lipsiți de alte plăceri și, tocmai fiindcă doresc plăcerile se înfrînează de la unele spre a se robi altora; ei numesc necumpătare faptul că oamenii sînt stăpîniți de plăceri și nu văd că ei înșiși, stăpîniți fiind de unele plăceri, își stăpînesc altele. Lucrul este întocmai cum am spus adineauri: într-o oarecare măsură ei sînt cumpătați din pricina necumpătării.

- Se pare.

- O, fericite Simmias, vrezi să nu fie nepotrivit față de virtute acest schimb, anume de a preschimba plăcerile prin plăceri, dure-

rile prin dureri, teama prin teamă, ceea ce e mai mare prin ce e mai mic - cum ai schimba niște bani; ci înțelepciunea este singurul ban potrivit în schimbul căruia ar trebui să le dăm pe toate. Iar toate bunurile adevărate se cumpără și se vînd cu aceasta: bărbăția, chibzuința, justiția, cu un cuvînt adevărata virtute nedespărțită de înțelepciune, chiar cu adausul sau lipsa plăcerilor, a temerilor sau a celorlalte simțăminte de acest fel.

Bagă de seamă ca nu cumva, despărțind de înțelepciune aceste simțăminte sau schimbîndu-le pe unele prin altele, să dobîndești abia o umbră a virtuții, una vrednică de-un sclav; o virtute care n-are în sine nimic sănătos, nici adevărat. Căci adevărul, în realitate, este un fel de curățire de toate pasiunile, iar cumpătarea, justiția bărbăția și însăși înțelepciunea sînt și ele o astfel de curățire. S-ar putea crede că aceia care ne-au orînduit misterele nu sînt chiar oameni de nimic, căci ei încă de mult ne dau de înțeles că cel ce va ajunge în lumea lui Hades necurățat și nepregătit, se va afunda în nămol, pe cînd cine ajunge curat și inițiat, va rămîne împreună cu zeii. Căci zic, cei ce supraveghează asemenea mistere: „mulți sînt purtătorii toiagului bahic, puțini cei vrednici de el". Și acești aleși, după părerea mea, nu-s alții decît tocmai cei ce și-au petrecut viața în iubirea înțelepciunii. In ce mă privește, pe cît mi-a stat în puteri, n-am fugit de înțelepciune în cursul vieții, ci m-am străduit în tot chipul să mă apropii de ea. Dacă m-am străduit cu drept și dacă voi fi izbutit întrucîtva, voi ști-o lămurit foarte curînd, cu voia zeilor ajungînd acolo.

Astfel mă apăr eu, Kebes și Simmias; iată de ce, părăsindu-vă pe voi și pe stăpînii din lumea aceasta, pe bună dreptate nici nu sufăr, nici nu mă revolt, ci socotesc că și-acolo, întru nimic mai puțin decît aici, mă voi întîlni cu stăpîni și prieteni buni. Știu că lucrul e greu de crezut pentru marea mulțime, și mi-ar părea bine ca în apărarea mea să fiu, cel puțin pentru voi, mai convingător decît am putut fi față de judecătorii atenieni.

Platon, Fedon, în: Dialoguri, București, Edit.

B.C.U. M. EMINESCU" IAȘI

pentru literatură universală, 1968, p. 236-238.

Virtutea-i puterea de a dobîndi lucruri frumoase

SOCRATE: Ziceai adineaori că virtutea este să vrei cele bune şi să le poţi dobîndi?

MENON: Da, ziceam.

SOCRATE: Din aceste două, nu cumva una, voinţa, este ceva care stă lă-ndemîna tuturor? Nu cumva prin aceasta întru nimic nu poate fi unul mai bun decît celălalt?

MENON: Aşa se pare.

SOCRATE: Dar este vădit că dacă unul e mai bun decît altul, numai în privinţa putinţei sale este altfel.

MENON: Nici o îndoială.

SOCRATE: Asta-i deci, după cît se pare, virtutea în cugetul tău: putinţa de a dobîndi cele bune.

MENON: In totul, Socrate, cred şi eu că lucrul stă aşa cum îl priveşti tu acum.

SOCRATE: Să cercetăm de rostesti şi aici un adevăr: poate că spui bine. Zici că virtutea înseamnă să fii în stare a dobîndi cele bune.

MENON: Zic.

SOCRATE: Şi nu numeşti lucruri bune, de pildă, sănătatea şi bogăţia?

MENON: Ba şi aur de-ţi agoniseşti, şi argint, şi onoruri, şi înalte dregătorii în stat.

SOCRATE: Nu cumva te gîndeşti şi la alte bunuri, afară de cele din această categorie?

MENON: Nu. Dar în tot cazul, mă gîndesc la toate cîte sînt din această categorie.

SOCRATE: Bine. A-ţi agonisi aur şi argint este o virtute; aşa sună părerea lui Menon, prieten, prin părinţi, al marelui rege. Dar n-adaugi acestei agonisiri, Menon, şi vorbele „pe căi drepte şi legiuite" sau asta-i cu totul indiferent? Ba chiar, deşi le va agonisi cineva chiar pe nedrept, tu o numeşti tot virtute?

MENON: De loc, Socrate.

SOCRATE: Atunci, viciu?

MENON: Negreşit.

SOCRATE: Pe cît se pare, trebuie să adăugăm acestei agonisiri: dreptatea, cumpătarea, sfinţenia ori vreo altă parte a virtuţii: căci de nu, virtute nu va fi, oricîte bunuri ai agonisi.

MENON: In adevăr, cum s-ar putea ivi virtutea fără acestea?

SOCRATE: Dar faptul de a nu-şi procura aur şi argint, nici pentru sine nici pentru altul, ori de cîte ori n-avem la îndemînă pentru aceasta calea cea dreaptă, nu-i şi pregetarea asta tot o virtute?

MENON: Aşa se pare.

SOCRATE: Prin urmare, agonisirea din belşug a unor astfel de bunuri nu este întru nimic mai mult virtute ca lipsirea de ele; dimpotrivă, pe cît se pare, numai ceea ce se face cu ajutorul dreptăţii va fi virtute şi-i viciu ceea ce se săvîrşeşte fără toate acestea.

MENON: Găsesc că-i necesar să fie cum zici.

SOCRATE: Bine, dar n-am spus puţin mai-nainte că fiecare din acestea: dreptatea, cumpătarea şi toate cele de felul lor sînt o parte din virtute?

MENON: Da.

SOCRATE: Aşa, Menon? Iţi baţi joc de mine?

MENON: De ce, Socrate?

SOCRATE: Căci adineauri doar, te-am rugat să nu fărîmi şi să nu îmbucătăţeşti virtutea. Mai mult, ţi-am dat şi pilde cum ar trebui să răspunzi; dar tu, nesocotindu-mi rugămintea, spui pe de o parte că virtutea-i putinţa de a dobîndi cele bune cu dreptate; pe de altă parte zici iarăşi despre aceasta că-i o parte a virtuţii.

MENON : Zic aşa.

SOCRATE: Prin urmare, se poate încheia, din mărturisirile tale, că virtutea constă în a făptui, în orice direcţie, punînd în joc o parte a virtuţii, întrucît şi despre dreptate şi de fiecare din acestea afirmi că sînt părţi de virtute. Şi de ce spun asta? Fiindcă, rugîndu-te să-mi dai definiţia virtuţii luate în întregul ei, tu, departe de a-mi spune ce este, îmi vorbeşti despre orice acţiune ca fiind

virtute, dacă este săvîrşită punînd în joc o parte din virtute. Aceasta - ca şi cum mi-ai fi spus ce-i virtutea în întregul ei şi ca şi cum eu ar trebui s-o recunosc şi în acele părţi în care tu ai sfărîmat-o. Iată de ce găsesc de cuviinţă, iubite Menon, să iau lucrul iar de la cap şi să pun aceeaşi întrebare: „ce este virtutea"? şi dacă-i adevărat că orice acţiune poate fi o virtute cînd pune în joc o parte din virtute. Căci aşa este cînd zice cineva că orice acţiune desăvîrşită cu ajutorul dreptăţii este virtute. Nu cumva găseşti necesar să reluăm problema cu aceeaşi întrebare? Sau socoţi că se poate cunoaşte ce-i o parte a dreptăţii fără a şti ce-i dreptatea?

Idem, Menon, în vol. cit. p. 88-90.

- Dar, întrebaţi eu, nu sînt acelaşi lucru a face şi a făptui?

- Nu, desigur, spuse el; după cum nu-s acelaşi lucru nici a munci şi a face. Am învăţat de la Hesiod că după cîte spune el: „Nici o muncă nu e o ocară". Crezi oare că el, dacă ar fi numit munci, a munci şi a făptui activităţi ca acelea de care ai vorbit tu acum, ar mai fi spus că nu-i revine nici o ocară ciubotarului şi vînzătorului de sărături şi celui ce-şi vinde trupul? Nu e de crezut, Socrate, ci şi Hesiod socoteşte eu, a privit creaţia drept deosebită de faptă sau de muncă, iar ceva creat uneori este de ocară, atunci cînd nu are parte de frumuseţe, pe cînd munca nu este niciodată de ocară; căci într-adevăr, pe cele create frumos şi folositor el le numeşte opere, iar acţiunea de a crea aşa ceva este o muncă şi o faptă. Şi mai trebuie spus despre Hesiod că socotea preprii fiecărui om numai asemenea făptuiri, pe cînd pe cele dăunătoare le socotea străine omului. Astfel încît şi Hesiod, ca oricare altul cu judecată, trebuie socotit că numeşte înţelept pe cel ce făptuieşte pe ale sale.

Idem, Charmides, în vol. cit. p. 54-55.

Mă refer, desigur, la virtutea etică; pentru că ea se află în legătură cu afectele şi actele, în sfera cărora intervin excesul, insuficienţa şi măsura justă. De exemplu, şi în teamă, şi în îndrăzneală, şi în dorinţă, şi în mînie, şi în milă, şi în general în plăcere şi durere, există un „prea mult" şi un „prea puţin" şi ambele

sînt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci cînd trebuie, faţă de cine trebuie, pentru ce trebuie şi cum trebuie înseamnă măsură justă şi în acelaşi timp lucrul cel mai bun, care sînt proprii virtuţii. In acelaşi fel există, şi în ce priveşte actele, exces, carenţă sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relaţie cu afectele şi acţiunile, în care excesul este greşit şi insuficienţa (blamată), pe cînd măsura justă este lăudată şi înseamnă rectitudine, amîndouă aceste trăsături fiind proprii virtuţii.

Aşadar, virtutea este un fel de medietate, ţinta ei fiind măsură justă dintre două extreme. Să adăugăm că se poate greşi în multe feluri (căci, aşa cum şi-au reprezentat pythagoreii, răul ţine de domeniul infinitului, pe cînd binele de cel al limitatului, dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este uşor, celălalt dificil: uşor să greşeşti ţinta, greu s-o atingi. Şi din această cauză excesul şi insuficienţa aparţin viciului, în timp ce virtuţii îi este proprie linia de mijloc:

„doar într-un fel poţi fi bun, rău în nenumărate".

Virtutea este, aşadar, o dispoziţie habituală debîndită în mod voluntar, constînd în măsura justă în raport cu noi, determinată de raţiune şi anume în felul în care o determină posesorul înţelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficienţă; căci, în timp ce unele vicii constau în excesul, altele în insuficienţa faţă de cesa ce se cuvine, atît în domeniul afectelor, cît şi în cel al actelor, virtutea găseşte şi alege măsura justă. De aceea, prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem şi cu perfecţiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.

Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conţin chiar în numele lor perversitatea pe care o implica, aşa cum sînt bucuria pentru nenorocirea altcuiva, impudoarea, invidia, sau, în ce priveşte actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea şi cele ase-

mănătoare lor sînt blamate pentru că sînt rele în sine şi nu pentru excesul sau insuficienţa pe care ar comporta-o. In ce le priveşte, nu poate exista niciodată rectitudine, ci totdeauna numai eroare; şi nu poate fi vorba în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău în funcţie de împrejurări, de pildă faţă de cine, în ce moment şi în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greşeală.

Acelaşi lucru ar fi să pretinzi că, şi în ce priveşte injustiţia, laşitatea sau desfrîul, ar exista cale de mijloc, exces şi insuficienţă; căci, într-un asemenea caz, ar trebui să existe măsură justă chiar şi în exces şi în insuficienţă, după cum ar trebui să existe un exces al excesului şi o insuficienţă a insuficienţei. Dar, dimpotrivă, aşa cum în cumpătare şi curaj nu există exces şi insuficienţă, pentru că linia de mijloc este la ele într-un fel punctul culminant, tot astfel la aceste vicii nu există nici mediotate, nici exces, nici insuficienţă, pentru că, oricum s-ar proceda, tot se greşeşte. Intr-un cuvînt, nu există nici mediotate în exces şi în insuficienţă, nici exces şi insuficienţă în mediotate.

Aristotel, Etica nicomahică, Bucureşti, Edit, ştiinţifică şi enciclopedică, 1988, p. 41-42.

Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă, să ne ocupăm de virtute; vom putea astfel înţelege mai bine şi cele privitoare la fericire.

De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi obedienţi faţă de legi; un exemplu de acest fel îl avem în legislatorii cretanilor şi lacedemonienilor şi poate că au mai existat şi alţii ca ei. Iar dacă acest studiu în sine aparţine artei politice, este evident că cercetarea de faţă va concorda cu intenţiile noastre iniţiale.

Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, aşa cum şi binele pe care-l căutăm este cel specific uman şi fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea . a

sînt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci cînd trebuie, faţă de cine trebuie, pentru ce trebuie şi cum trebuie înseamnă măsură justă şi în acelaşi timp lucrul cel mai bun, care sînt proprii virtuţii. In acelaşi fel există, şi în ce priveşte actele, exces, carenţă sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relaţie cu afectele şi acţiunile, în care excesul este greşit şi insuficienţa (blamată), pe cînd măsura justă este lăudată şi înseamnă rectitudine, amîndouă aceste trăsături fiind proprii virtuţii.

Aşadar, virtutea este un fel de medietate, ţinta ei fiind măsura justă dintre două extreme. Să adăugăm că se poate greşi în multe feluri (căci, aşa cum şi-au reprezentat pythagoreii, răul ţine de domeniul infinitului, pe cînd binele de cel al limitatului, dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este uşor, celălalt dificil: uşor să greşeşti ţinta, greu s-o atingi. Şi din această cauză excesul şi insuficienţa aparţin viciului, în timp ce virtuţii îi este proprie linia de mijloc:

„doar într-un fel poţi fi bun, rău în nenumărate".

Virtutea este, aşadar, o dispoziţie habituală debîndită în mod voluntar, constînd în măsura justă în raport cu noi, determinată de raţiune şi anume în felul în care o determină posesorul înţelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficienţă; căci, în timp ce unele vicii constau în excesul, altele în insuficienţa faţă de ceea ce se cuvine, atît în domeniul afectelor, cît şi în cel al actelor, virtutea găseşte şi alege măsura justă. De aceea, prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem şi cu perfecţiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.

Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conţin chiar în numele lor perversitatea pe care o implica, aşa cum sînt bucuria pentru nenorocirea altcuiva, impudoarea, invidia, sau, în ce priveşte actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea şi cele asc-

mănătoare lor sînt blamate pentru că sînt rele în sine şi nu pentru excesul sau insuficienţa pe care ar comporta-o. In ce le priveşte, nu poate exista niciodată rectitudine, ci totdeauna numai eroare; şi nu poate fi vorba în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău în funcţie de împrejurări, de pildă faţă de cine, în ce moment şi în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greşeală.

Acelaşi lucru ar fi să pretinzi că, şi în ce priveşte injustiţia, laşitatea sau desfrîul, ar exista cale de mijloc, exces şi insuficienţă; căci, într-un asemenea caz, ar trebui să existe măsură justă chiar şi în exces şi în insuficienţă, după cum ar trebui să existe un exces al excesului şi o insuficienţă a insuficienţei. Dar, dimpotrivă, aşa cum în cumpătare şi curaj nu există exces şi insuficienţă, pentru că linia de mijloc este la ele într-un fel punctul culminant, tot astfel la aceste vicii nu există nici mediotate, nici exces, nici insuficienţă, pentru că, oricum s-ar proceda, tot se greşeşte. Intr-un cuvînt, nu există nici mediotate în exces şi în insuficienţă, nici exces şi insuficienţă în mediotate.

Aristotel, Etica nicomahică, Bucureşti, Edit, ştiinţifică şi enciclopedică, 1988, p. 41-42.

Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă, să ne ocupăm de virtute; vom putea astfel înţelege mai bine şi cele privitoare la fericire.

De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi obedienţi faţă de legi; un exemplu de acest fel îl avem în legislatorii cretanilor şi lacedemonienilor şi poate că au mai existat şi alţii ca ei. Iar dacă acest studiu în sine aparţine artei politice, este evident că cercetarea de faţă va concorda cu intenţiile noastre iniţiale.

Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specifică umană, aşa cum şi binele pe care-l căutăm este cel specific uman şi fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea . a

sînt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci cînd trebuie, faţă de cine trebuie, pentru ce trebuie şi cum trebuie înseamnă măsură justă şi în acelaşi timp lucrul cel mai bun, care sînt proprii virtuţii. In acelaşi fel există, şi în ce priveşte actele, exces, carenţă sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relaţie cu afectele şi acţiunile, în care excesul este greşit şi insuficienţa (blamată), pe cînd măsura justă este lăudată şi înseamnă rectitudine, amîndouă aceste trăsături fiind proprii virtuţii.

Aşadar, virtutea este un fel de medietate, ţinta ei fiind măsura justă dintre două extreme. Să adăugăm că se poate greşi în multe feluri (căci, aşa cum şi-au reprezentat pythagoreii, răul ţine de domeniul infinitului, pe cînd binele de cel al limitatului, dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este uşor, celălalt dificil: uşor să greşeşti ţinta, greu s-o atingi. Şi din această cauză excesul şi insuficienţa aparţin viciului, în timp ce virtuţii îi este proprie linia de mijloc:

„doar într-un fel poţi fi bun, rău în nenumărate".

Virtutea este, aşadar, o dispoziţie habituală debîndită în mod voluntar, constînd în măsura justă în raport cu noi, determinată de raţiune şi anume în felul în care o determină posesorul înţelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficienţă; căci, în timp ce unele vicii constau în excesul, altele în insuficienţa faţă de ceea ce se cuvine, atît în domeniul afectelor, cît şi în cel al actelor, virtutea găseşte şi alege măsura justă. De aceea, prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem şi cu perfecţiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.

Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conţin chiar în numele lor perversitatea pe care o implica, aşa cum sînt bucuria pentru nenorocirea altcuiva, impudoarea, invidia, sau, în ce priveşte actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea şi cele asc-

mănătoare ler sînt blamate pentru că sînt rele în sine şi nu pentru excesul sau insuficienţa pe care ar comporta-o. In ce le priveşte, nu poate exista niciodată rectitudine, ci totdeauna numai eroare; şi nu poate fi vorba în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău în funcţie de împrejurări, de pildă faţă de cine, în ce moment şi în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greşeală.

Acelaşi lucru ar fi să pretinzi că, şi în ce priveşte injustiţia, laşitatea sau desfrîul, ar exista cale de mijloc, exces şi insuficienţă; căci, într-un asemenea caz, ar trebui să existe măsură justă chiar şi în exces şi în insuficienţă, după cum ar trebui să existe un exces al excesului şi o insuficienţă a insuficienţei. Dar, dimpotrivă, aşa cum în cumpătare şi curaj nu există exces şi insuficienţă, pentru că linia de mijloc este la ele într-un fel punctul culminant, tot astfel la aceste vicii nu există nici mediotate, nici exces, nici insuficienţă, pentru că, oricum s-ar proceda, tot se greşeşte. Intr-un cuvînt, nu există nici mediotate în exces şi în insuficienţă, nici exces şi insuficienţă în mediotate.

Aristotel, Etica nicomahică, Bucureşti, Edit, ştiinţifică şi enciclopedică, 1988, p. 41-42.

Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă, să ne ocupăm de virtute; vom putea astfel înţelege mai bine şi cele privitoare la fericire.

De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi obedienţi faţă de legi; un exemplu de acest fel îl avem în legislatorii cretanilor şi lacedemonienilor şi poate că au mai existat şi alţii ca ei. Iar dacă acest studiu în sine aparţine artei politice, este evident că cercetarea de faţă va concorda cu intenţiile noastre iniţiale.

Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, aşa cum şi binele pe care-l căutăm este cel specific uman şi fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea . a

sînt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci cînd trebuie, faţă de cine trebuie, pentru ce trebuie şi cum trebuie înseamnă măsură justă şi în acelaşi timp lucrul cel mai bun, care sînt proprii virtuţii. In acelaşi fel există, şi în ce priveşte actele, exces, carenţă sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relaţie cu afectele şi acţiunile, în care excesul este greşit şi insuficienţa (blamată), pe cînd măsura justă este lăudată şi înseamnă rectitudine, amîndouă aceste trăsături fiind proprii virtuţii.

Aşadar, virtutea este un fel de medietate, ţinta ei fiind măsura justă dintre două extreme. Să adăugăm că se poate greşi în multe feluri (căci, aşa cum şi-au reprezentat pythagoreii, răul ţine de domeniul infinitului, pe cînd binele de cel al limitatului, dar există un singur fel de a proceda bine; de aceea, primul lucru este uşor, celălalt dificil: uşor să greşeşti ţinta, greu s-o atingi. Şi din această cauză excesul şi insuficienţa aparţin viciului, în timp ce virtuţii îi este proprie linia de mijloc:

„doar într-un fel poţi fi bun, rău în nenumărate".

Virtutea este, aşadar, o dispoziţie habituală dobîndită în mod voluntar, constînd în măsura justă în raport cu noi, determinată de raţiune şi anume în felul în care o determină posesorul înţelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficienţă; căci, în timp ce unele vicii constau în excesul, altele în insuficienţa faţă de ceea ce se cuvine, atît în domeniul afectelor, cît şi în cel al actelor, virtutea găseşte şi alege măsura justă. De aceea, prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medietate; în raport însă cu binele suprem şi cu perfecţiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.

Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conţin chiar în numele lor perversitatea pe care o implica, aşa cum sînt bucuria pentru nenorocirea altcuiva, impudoarea, invidia, sau, în ce priveşte actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea şi cele aso-

mănătoare lor sînt blamate pentru că sînt rele în sine şi nu pentru excesul sau insuficienţa pe care ar comporta-o. In ce le priveşte, nu poate exista niciodată rectitudine, ci totdeauna numai eroare; şi nu poate fi vorba în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău în funcţie de împrejurări, de pildă faţă de cine, în ce moment şi în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greşeală.

Acelaşi lucru ar fi să pretinzi că, şi în ce priveşte injustiţia, lăşitatea sau desfrîul, ar exista cale de mijloc, exces şi insuficienţă; căci, într-un asemenea caz, ar trebui să existe măsură justă chiar şi în exces şi în insuficienţă, după cum ar trebui să existe un exces al excesului şi o insuficienţă a insuficienţei. Dar, dimpotrivă, aşa cum în cumpătare şi curaj nu există exces şi insuficienţă, pentru că linia de mijloc este la ele într-un fel punctul culminant, tot astfel la aceste vicii nu există nici mediotate, nici exces, nici insuficienţă, pentru că, oricum s-ar proceda, tot se greşeşte. Intr-un cuvînt, nu există nici mediotate în exces şi în insuficienţă, nici exces şi insuficienţă în mediotate.

Aristotel, Etica nicomahică, Bucureşti, Edit, ştiinţifică şi enciclopedică, 1988, p. 41-42.

Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea perfectă, să ne ocupăm de virtute; vom putea astfel înţelege mai bine şi cele privitoare la fericire.

De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt şi adevăratul om politic, pentru că el urmăreşte să facă din cetăţeni oameni capabili şi obedienţi faţă de legi; un exemplu de acest fel îl avem în legislatorii cretanilor şi lacedemonienilor şi poate că au mai existat şi alţii ca ei. Iar dacă acest studiu în sine aparţine artei politice, este evident că cercetarea de faţă va concorda cu intenţiile noastre iniţiale.

Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, aşa cum şi binele pe care-l căutăm este cel specific uman şi fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea . a

corpului, ci pe cea a sufletului; iar fericirea o privim ca activitate a sufletului. Aşa stînd lucrurile, este de la sine înţeles că omul politic trebuie să aibă cunoştinţe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul; şi asta cu atît mai mult cu cît politica este mai demnă de preţuire şi mai valoroasă decît medicina.

Aşadar, după cum medicii cei mai înzestraţi depun multe străduinţe pentru cunoaşterea generală a corpului, şi omul politic trebuie să acorde atenţie celor privitoare la suflet, dar să facă aceasta în scopul precizat mai sus şi în măsura în care îi este necesar pentru cea ce urmăreşte; căci, a examina prea amănunţit toate acestea, ar fi poate un lucru mult mai dificil decît cea ce şi-a propus.

Ibidem, p. 28

Dar ce puternică, ce măreaţă, ce armonioasă este persoana înţeleptului! Cînd raţiunea îi arată că singurul bun este cinstea, învăţatul va fi în chip necesar mereu fericit şi va merita într-adevăr toate numele de care îşi bat joc neştiutorii. El va purta numele de rege în chip mai justificat decît Tarquinius, care n-a ştiut să se conducă nici pe sine nici pe ai săi, va fi numit profesor al poporului - căci aceasta este atribuţia dictatorului - în chip mai justificat decît Sylla, care a fost profesor în materie de trei vicii, anume depravarea, avariţia şi cruzimea, va fi considerat bogat în chip mai justificat decît Crassus, care n-ar fi trecut niciodată Eufratul fără nici un motiv de război, dacă n-ar fi dus lipsă de nimic. Pe drept cuvînt i se va atribui totul, fiindcă numai el va şti să se folosească de orice; pe drept cuvînt va fi numit şi frumos, căci liniile sufletului sînt mai frumoase decît cele ale corpului; pe drept cuvînt se va spune despre el că numai el este liber, că nu se supune nici unei stăpîniri şi că nu ascultă de poftă; pe drept cuvînt va fi numit neînvins: chiar dacă trupul său suferă vreo constrîngere, sufletul nu-i va putea fi înlănţuit în nici un fel. El nu trebuie să aştepte o anumită vîrstă pentru a se stabili că a fost fericit în momentul cînd îşi va fi sfîrşit prin moarte ultima zi a vieţii, aşa

cum i-a spus lui Cresus, în chip foarte neînţelept, unul din cei şapte înţelepţi. Căci dacă ar fi fost vreodată fericit, viaţa i-ar fi fost fericită pînă cînd a ajuns pe rugul pe care i l-a ridicat Cyrus. Iar dacă este adevărat că numai omul bun este fericit şi că toţi cei buni sînt fericiţi, ce trebuie cultivat mai mult decît filosofia sau ce este mai divin decît virtutea?

Cicero, Despre supremul bine şi supremul rău, Bucureşti Edit. ştiinţifică şi enciclopedică 1983, p. 145-146.

Oamenii îşi aleg un rege spre binele lor, nu al regelui, şi anume pentru ca, prin truda şi rîvna lui, poporul să poată trăi cu înlesnire şi la adăpost de orice atingeri; din care pricină e mai mare interesul regelui ca poporul, nu el însuşi, să fie fericit; întocmai ca păstorul care, cît timp e bun, are datoria să-şi ducă oile la păscut, nu să se ducă pe sine. Căci în ce priveşte părerea celor care fac din sărăcia poporului o strajă pentru tron, viaţa însăşi ne învaţă că aceştia greşesc. Intru adevăr, unde găseşte mai multe încăieräri, decît printre cerşetori? Cine rîvneşte mai fierbinte o schimbare a lucrurilor decît cel prea puţin mulţumit de starea de faţă a vieţii lui şi cine, în sfîrşit, se arată mai îndrăzneţ în răsturnarea tuturor lucrurilor, cu nădejdea vreunui cîştig, de oriunde ar veni, decît acela care nu mai are nimic de pierdut? Dacă un rege ajunge atît de dispreţuit sau de urît de supuşii săi, încît numai poate ţine pe drumul cel bun decît prin împilare, prin jaf şi scoatere la mezat, făcînd din ei nişte cerşetori, pentru un astfel de rege ar fi mai bine să lase domnia, decît s-o ţină prin asemenea mijloace; ele îl pot face să-şi păstreze numele de stăpînitor, dar să piardă cu siguranţă slava stăpînitorului; căci vrednicia unui rege nu stă în a domni peste cerşetori ci mai degrabă peste oameni avuţi şi fericiţi. De acest adevăr era pătruns Fabricius, - un suflet atît de mare şi de nobil -, cînd a răspuns că-i place mai mult să porunceasca unor oameni bogaţi, decît să fie el însuşi bogat. Căci, într-adevăr, ca unul singur să se răsfeţe în plăceri şi desfătări, înconjurat de cei care, jur împrejur suferă şi gem, înseamnă să fii nu cîrmuitorul unui stat, ci paznicul unei

temniţe. (...)

De acea, sînt adînc încredinţat că singura cale pentru a împărţi avuturile la toţi deopotrivă, şi după dreptate, şi pentru a aduce fericire neamului omenesc, este înlăturarea cu totul a proprietăţii de unul singur. Atît timp cît dăinuie acest soi de proprietate, partea obştii cu mult mai numeroasă şi cu mult cea mai bună va avea de purtat povara chinuitoare şi de neînlăturat a sărăciei, cu tot alaiul ei de griji; uşurarea ei într-o mică măsură n-aş spune că nu-i cu putinţă, dar desfiinţarea ei cu totul susţin că nu poate avea loc.

Aşadar, s-ar putea statornici că o persoană nu poate stăpîni mai mult de o anumită întindere de pămînt, precum şi cîtimea legiuită a averii; s-ar putea prevedea prin legi că atît puterea regelui cît şi îndrăzneala poporului să nu fie nemăsurată şi, mai departe, ca dregătoriile să nu fie căpătate prin candidaturi meşteşugite, nici să nu fie vîndute pe bani sau să silească la anumite cheltuieli căci, altminteri, se dă prilej dregătorilorsă-şi scoată prin înşelăciuni şi jafuri banii băgaţi în astfel de cheltuieli şi se naşte nevoia ca, în asemenea dregătorii, pe care s-ar cuveni să le poarte mai degrabă cei destoinici, să fie puţini cei avuţi. Prin atare legi zic, s-ar putea uşura şi micşora relele le mai sus, tot aşa cum încerci să întăreşti, prin tot felul de lecouri, un om a cărui stare e deznădăjduită(...)

Morus, Th. Utopia, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958, p. 71-72, 77-78.

34. 587. In rîndul lumii nu treci drept priceput în versuri dacă n-aî firmă de poet, de matematician etc. Oamenii multilaterali, însă, nu vor nici o firmă şi nu fac deloc distincţie între meseria de poet şi cea de brodeză.

Oamenilor multilaterali nu li se spune nici poeţi, nici matematicieni, etc., dar ei sînt toate acestea şi judecători ai tuturor acestora. Ei nu pot fi bănuiţi nicicum. Discută despre ceea ce tocmai se discuta cînd au intrat pe uşă. Nu observi la ei vreo însuşire mai

curînd decît altă cîtă vreme nu e nevoie s-o folosească, dar atunci îţi aminteşti de ea. Fiindcă acest fel de a fi ţine în aceeaşi măsură faptul că nu spui despre ei că vorbesc frumos, cîtă vreme nu se pune problema exprimării, dar şi că spui despre ei că vorbesc frumos cînd se pune problema.

Aşadar, se aduce un fals elogiu cuiva cînd, intrînd pe uşă, se spune despre ei că e foarte priceput într-ale poeziei, şi e o notă proastă pentru el dacă nu i te adresezi cînd e vorba să fie apreciat cîteva versuri.

35. 647. Om distins. - N-ar trebui să se poată (spune) nici „e matematician", nici „predicator", nici „bun vorbitor", ci numai „e om distins"; această însuşire multilaterală e singura care-mi place. Cînd, văzînd un om, îţi aduci aminte de cartea lui, e semn rău. Aş vrea ca nici o însuşire să nu se observe decît odată cu prilejul de a fi folosită - ne quid nimis - (nimic de prisos) - de teamă ca însuşirea să nu se impună şi să nu eticheteze; să nu te gîndeşti că vorbeşte bine decît cînd e cazul să se vorbească bine, dar atunci la asta să te gîndeşti.

36. 605. Omul este plin de trebuinţe, şi nu-i plac decît cei care i le pot satisface pe toate. Se va spune că „e un bun matematician". - Dar n-aş ce face cu matematica: o să mă ia drept o teoremă.- „E un bun ostaş". - Mă va lua drept o fortăreaţă asediată. E nevoie, deci, de un om distins, care să se poată potrivi în general tuturor trebuinţelor mele.

37. 195. Puţin din toate. - Deoarece nu poţi fi multilateral, ştiind tot ce se poate şti despre tot, trebuie să ştii cîte puţin din toate, fiindcă e mult mai frumos să ştii cîte ceva din toate decît să ştii totul despre un lucru; această multilaterialitate e cea mai frumoasă. Dacă le poţi avea pe amîndouă, cu atît mai bine, dar dacă trebuie ales, s-o alegi pe aceasta; lumea aşa simte şi aşa face, fiindcă lumea e adesea un bun judecător.

Pascal, B., Cugetări, Bucureşti, Edit. Univers, 1978, p. 11-13.

347.2oo Omul este doar o trestie, cea mai firavă din natură, dar e o trestie care gîndeşte. Pentru a-l zdrobi nu e nevoie ca întregul univers să se înarmeze: un abur, o picătură de apă ajunge să-l ucidă. Dar chiar dacă universul l-ar zdrobi, omul încă ar fi mai presus decît ceea ce îl ucide, pentru că el ştie că moare şi ce avantaj are universul asupra lui, dar universul nu ştie nimic.

Aşadar, toată demnitatea noastră îşi are temeiul în gîndire. De aceasta trebuie să ţinem noi, iar nu de întinderea şi durata căro ra nu le-am putea face faţă. Să ne străduim deci să gîndim curat; iă tă principiul moralei.

348. 113. Trestie care gîndeşte .- Demnitatea nu trebuie să mi-o caut nicidecum prin întindere, ci prin buna rînduială a gîndirii mele. Stăpînind pămînturi, nu vom avea nici un avantaj. In întindere, universul mă cuprinde şi mă înghite ca pe o nimica toată; prin gîndire, eu îl cuprind.

Ibidem, p. 83.

Omul liber se gîndeşte la moarte mai puţin decît la orică altceva, iar înţelepciunea sa constă în meditaţie asupra vieţii, nu asupra morţii.

Demonstraţie: Omul liber, adică acela care trăieşte numai după poruncile raţiunii, nu este condus de frica morţii (după prop. LXIII de aici), ci doreşte, în mod direct, binele (după cor. aceleiaşi prop şi cu alte cuvinte (după prop. XXIV de aici) doreşte să lucreze, să trăiască, să-şi păstreze fiinţa pe baza căutării folosului propriu; de aceea la nimic nu se gîndeşte mai puţin decît la moarte, iar înţelepciunea lui este meditaţie asupra vieţii. C.e.d.d.

PROPOZITIA LXVIII

Dacă oamenii s-ar naşte liberi, ei nu şi-ar face nici o idee despre bine şi despre rău, cît timp ar fi liberi.

Demonstraţie: Am spus că acela este liber care este condus numai de raţiune. Cine deci se naşte liber şi rămîne liber nu are decît idei adecvate, deci el nu are nici o idee despre rău (despre cor. prop. LXIV)de aici) şi prin urmare (binele şi răul fiind corelative)

nici despre bine. C.e.d.d.

Notă: Că ipoteza acestei propoziţii este falsă şi că ea nu poate fi concepută decît dacă avem în vedere numai natura omenească sau mai curînd pe Dumnezeu, nu întrucît este infinit, ci numai întrucît este cauza pentru care omul există, este evident din prop. IV a acestei părţi. Aceasta ca şi alte lucruri pe care le-am demonstrat este ceea ce se pare că Moise a vrut să arate în istoria primului om. Căci într-însa nu este concepută nici o altă putere a lui Dumnezeu decît aceea prin care l-a creat pe om, adică puterea prin care Dumnezeu s-a îngrijit numai de folosul omului. Iar în acest sens se povesteşte că Dumnezeu l-ar fi oprit pe omul liber să mănînce din pomul cunoaşterii binelui şi a răului şi că, de îndată ce a mîncat, teama de moarte i-a fost mai mare decît dorinţa de a trăi. Apoi, omul, descoperind o soţie care se potrivea cu totul naturii sale, a recunoscut că nu poate exista nimic în natură care să-i fie mai folositor decît ea; însă, după ce a crezut că animalele îi sînt asemănătoare, a început numaidecît să le imite afectele (a se vedea prop. XXVI, P.III) şi să-şi piardă libertatea, pe care, după aceea, patriarhii au recîştigat-o, călăuziţi de spiritul lui Hristos, adică de ideea de Dumnezeu, singura de care depinde ca omul să fie liber şi ca el să dorească pentru ceilalţi oameni binele pe care şi-l doreşte sieşi - cum am demonstrat mai sus (după prop. XXXVII de aici).

PROPOZITIA LXIX

Virtutea unui om liber se vădeşte deopotrivă de mare atunci cînd ecoleşte primejdiile ca şi atunci cînd le învinge.

Demonstraţie: Un afect nu poate fi înfrînat nici înlăturat decît printr-un afect contrar şi mai puternic decît afectul pe care vrem să-l înfrînăm (după prop. VII de aici). Dar îndrăzneala carbă şi teama sînt afecte care pot fi concepute ca deopotrivă de mari (după prop. V şi III de aici). Deci se cere o virtute a sufletului deopotrivă de mare, adică aceeaşi tărie (a cărei def. să se vadă în nota prop. LIV. P.III) pentru a stăpîni îndrăzneala ca şi frica. Cu

alte cuvinte (după def. XL şi XLI a afectelor) un om liber ocoleşte primejdiile prin aceeaşi virtute prin care încearcă să le învingă. C. e.d,d.

Corolar: Deci, pentru un om liber fuga la timp şi lupta dovedesc curaj deopotrivă de mare; cu alte cuvinte, omul liber alege fuga cu acelaşi curaj sau prezenţă de spirit cu care alege lupta.

Notă: Ce este tăria de suflet sau ce se înţelege printr-însa, am arătat în nota prop. LIX P.III. Numesc însă primejdii tot ce poate fi cauza vreunui rău, anume cauza tristeţii, a urii, a vrajbei etc

PROPOZITIA LXX

Omul liber care trăieşte printre ignoranţi se sileşte, pe cît poate, să se ferească de binefacerile lor.

Demonstraţie: Fiecare judecă după felul său de a fi ce este bun (a se vedea nota prop. XXXIX, P.III); deci, ignorantul care a făcut un bine cuiva îl va judeca după felul său de a fi şi, dacă el vede că acest bine este puţin preţuit de acela căruia l-a făcut, se va întrista (după prop.XLII, P. III)- Dar omul liber se străduieşte să se lege prin amiciţie de ceilalţi oameni (după prop. XXXVII de aici) şi nu pentru a le răsplăti binefacerile întocmai, după propriile lor afecte, ci ca să se conducă pe ei şi pe ceilalţi după judecata liberă a raţiunii, ca să nu facă decît ceea ce el însuşi a recunoscut că are întîietate. Deci, omul liber, ca să nu fie urît de ignoranţi şi ca să nu se supună poftelor lor, ci numai raţiunii, se va sili, pe cît poate, să ocolească binefacerile lor. C.e.d.d.

Notă: Spun pe cît se poate căci, deşi oamenii sînt ignoranţi, ei sînt totuşi oameni care pot, în caz de nevoie, să aducă un ajutor omenesc decît care nu există altul mai bun. Aşa încît adesea se întîmplă că este nevoie să primeşti de la ei o binefacere şi deci să arăţi că le eşti recunoscător după felul lor de a fi. La aceasta se adaugă că, chiar atunci cînd ocolim binefacerile lor, trebuie să fim cu băgare de seamă ca să nu părem : că-i dispreţuim sau că ezităm din zgîrcenie, să-i răsplătim şi, astfel, fugind de ura lor, prin chiar aceasta ne expunem să-i supărăm. De aceea, ocolind binefacerile,

trebuie să avem în vedere ceea ce este folositor şi de cuviinţă.

PROPOZIŢIA LXXI

Numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii.

Demonstraţie: Numai oamenii liberi sînt foarte folositori unii altora şi sînt legaţi între ei prin cea mai strînsă legătură de prietenie (după prop. XXXV de aici cu cor. I) şi numai ei se silesc să-şi facă bine unii altora cu o stăruinţă egală de dragoste (după prop. XXXVII de aici). Deci (după def. XXXIV a afectelor) numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii. C.c.d.d.

Notă: Recunoştinţa pe care oamenii conduşi de o dorinţă oarbă o au unii faţă de alţii este mai mult negustorie sau momeală decît recunoştinţă. Apoi, ingratitudinea nu este un afect. Ea este totuşi ruşinoasă, pentru că cel mai adesea ea arată că omul este stăpînit de o ură exagerată, de mînie, de mîndrie sau de avariţie etc. Căci cine, din prostie, nu ştie să răsplătească darurile, nu este ingrat şi încă mai puţin acela pe care darurile unei curtezane nu-l pot face instrumentul poftelor ei senzuale, nici darurile unui hoţ, ca să ascundă lucrurile furate de el sau de alţii ca el. Dimpotrivă, acel om arată că are suflet tare care nu suferă să fie corupt prin nici un dar spre pierzania lui sau a comunităţii.

PROPOZIŢIA LXXII

Omul liber nu lucrează niciodată cu violenie, ci totdeauna cu bună-credinţă.

Demonstraţie: Dacă un om liber ar acţiona, întrucît este liber cu violenie, ar face-o condus de raţiune (căci nu-l numim liber decît în această măsură), aşa încît a acţiona cu violenie ar fi o virtute (după prop. XXIV de aici) şi prin urmare (după aceeaşi prop.) ar fi mai potrivit pentru fiecare să lucreze cu violenie spre a-şi menţine fiinţa; cu alte cuvinte (cum se înţelege de la sine) ar fi mai potrivit ca oameni să fie de acord numai în cuvinte şi să fie în realitate duşmani unii altora - ceea ce (după cor. prop. XXXI de aici)

este absurd. Deci, omul liber etc. C.e.d.d.

Spinoza, B. Etica, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică Bucureşti, 1981, p. 229-233.

Om, o fiinţă simţitoare, care reflectează, care gîndeşte, care se plimbă liberă pe suprafaţa pămîntului, care pare să fie în fruntea tuturor celorlalte animale pe care le domină, care trăieşte în societate, a născocit ştiinţe şi arte şi care are o bunătate, precum şi o răutate ce-i sînt proprii, care şi-a ales stăpîni, care şi-a făcut legi, ş.a.d.d.

Om (m o r a l ă). Acest cuvînt nu are o semnificaţie precisă decît în măsura în care ne revelează în întregime ceea ce sîntem; dar tot ceea ce sîntem nu poate fi cuprins într-o definiţie; pentru a arăta numai o parte, mai trebuie încă subîmpărţiri şi detalii. Nu vom vorbi aici de conformaţia noastră exterioară, nici de alcătuirea care ne rînduieşte în clasa animalelor. Omul luat aici în cercetare este acea fiinţă care gîndeşte, care vrea şi care acţionează. Deci vom căuta să aflăm numai resorturile care-l fac să se mişte şi motivele care-l determină. Ceea ce face spinoasă această cercetare este faptul că nu vedem cîtuşi de puţin în specie un caracter distinctiv, după care să putem recunoaşte pe fiecare individ. Sînt atîtea deosebiri între acţiunile lor, cîte am fi ispitiţi să găsim în motivele lor. De la sclavul care-şi linguşeşte nedemn stăpînul, pînă la Hamas care sugrumă mii de semeni, ca să nu vadă pe nimeni mai presus decît el, găsim nenumărate variante. Credem că putem surprinde la animale trăsături de caracter mai marcate. E drept că nu cunoaştem decît aparenţele grosolane ale instinctului lor. In legătură cu acţiunile lor, ne lipseşte deprinderea de a privi, singura care ne învaţă să deosebim lucrurile. Observînd îndeaproape animalele, le găsim mai capabile de progres decît credem de obicei. Totuşi, chiar ţinînd seama de toate acţiunile lor la un loc, se păstrează încă, între ele şi om, o distanţă nesfîrşită. Chiar dacă am lăsa de-o parte dominaţia exercitată de aceasta asupra animalelor, tot mai rămîne superioritatea mijloacelor, adică a firii sale. Nu putem fi decît uluiţi de acest salt, cînd

privim imensele realizări ale omului, cînd cercetăm în amănunt artele sale şi progresul ştiinţelor sale, cînd îi vedem străbătînd mările, măsurînd cerul şi tăindu-i tunetului bubuitul şi efectele lui. Dar cum să nu te cutremuri, în acelaşi timp, dinaintea josniciei sau atrocităţii faptelor prin care se degradează adesea acest rege al naturii? Speriaţi de acest amestec monstruos, cîţiva moralişti au recurs - pentru a-l explica pe om - la un concurs de principii bune şi rele, care concurs are el însuşi mare nevoie de a fi explicat. Orgoliul, superstiţia şi teama au dat fiecare naştere la sisteme şi au stat în calea cunoaşterii omului prin mii de prejudecăţi pe care observaţia sistematică trebuie să le distrugă. Religia este menită să se călăuzească spre fericirea pe care ne-o pregăteşte viaţa de apoi. Filosofii trebuie să studieze motivele fireşti ale acţiunilor omului pentru a găsi căi la fel de fireşti de a-l face mai bun şi mai fericit în timpul acestei vieţi trecătoare.

Om (politic). Nu există bogăţii adevărate altele decît omul şi pămîntul. Omul nu poate însemna nimic fără pămînt, iar pămîntul nu preţuieşte nimic fără om.

Omul devine valoare prin număr; cu cît o societate e mai numeroasă, cu atît e mai puternică în timp de pace şi mai de temut în timp de război. Un suveran va trebui deci să se ocupe stăruitor ca numărul supuşilor săi să crească. Cu cît va avea mai mulţi supuşi, cu atît va avea mai mulţi negustori, mai mulţi muncitori şi mai mulţi soldaţi.

Statele sale ajung într-o stare de plîns dacă se întîmplă vreodată ca, printre oamenii pe care îi conduce, să existe dintre aceia care se tem să facă copii sau care pot să părăsească viaţa fără părere de rău.

Dar nu ajunge să ai oameni, trebuie să-i ai harnici şi plini de putere.

Vor fi oameni voinici dacă au moravuri bune şi dacă au îndemînare să-şi cîştige bunăstarea şi s-o păstreze.

Vor fi oameni iscusiţi dacă sînt liberi.

O administraţie este cea mai proastă cu putinţă dacă lipsind libertatea comerţului, ea urmăreşte abundenţa, care poate să devină uneori, pentru o provincie, un flagel tot atît de temut ca şi foametea.

Copii de azi sînt oamenii de mîine. Se cuvine deci să se vegheze la ocrotirea copiilor purtîndu-se cu deosebire de grijă taţilor, mamelor şi doicilor pe care le au.

Cinci mii de copii supuşi în fiecare an vieţii Parisului pot să devină o pepinieră de soldaţi, de marinari şi de agricultori.

Trebuie să se scadă numărul celor ce lucrează pentru lux şi al servitorilor. Sînt împrejurări în care oamenii folosiţi pentru lux nu aduc destul profit; iar servitorimea nu este niciodată altfel folosită decît în pierdere. Ar trebui pus un impozit pe servitori, pentru uşurarea agricultorilor.

Dacă agricultorii, care sînt oamenii cei mai trudiţi din stat, sînt cel mai prost hrăniţi, nu le rămîne decît să se dezguste de starea lor sau să piară în această stare. A spune că bunăstarea i-ar salva înseamnă a fi sau un ignorant sau un om de rea-credinţă.

Nimeni nu se grăbeşte să intre într-o stare socială decît în speranţa unei vieţi mai blînde. Aic bucuria acestei vieţi mai blînde este aceea care îl determină să rămînă sau îl atrage. Oamenii sînt folosiţi bine numai atunci cînd cîştigul întrece cheltuielile făcute cu plata salariului. Bogăţia unei naţiuni este produsul totalului muncii sale, din care s-au scăzut cheltuielile de salariu.

Cu cît produsul net este mai mare şi este egal împărţit, cu atît administraţia este mai bună. Un produs net, împărţit egal, este preferabil unui produs net mai mare, a cărui repartiţie ar fi foarte inegală şi care ar despărţi poporul în două clase, dintre care una ar trăi în prea mare belşug şi cealaltă ar muri în mizerie.

Atîta timp cît într-un stat mai există terenuri lăsate în paragină, un om nu poate lucra în manufactură fără pierdere.

Acestor principii clare şi simple le-am mai putea adăuga încă

un mare număr, pe care suveranul le va găsi singur, dacă are curajul şi bunăvoinţa trebuitoare pentru a le pune în practică.

Diderot, Denis, Enciclopedia franceză, texte alese, Bucureşti, Edit. Minerva, 1976, p. 163-166

Nu poate fi nimic mai puţin decît ceea ce înalţă pe om deasupra lui însuşi (ca parte a lumii sensibile), ceea ce-l leagă de o ordine a lucrurilor, pe care numai intelectul o poate concepe şi care guvernează în acelaşi timp întreaga lume sensibilă şi, împreună cu ea, existenţa empiric determinabilă a omului în timp şi întregul tuturor scopurilor (care singur este adecvat unor astfel de legi practice necondiţionate ca legea morală). Nu este altceva decît personalitatea adică libertatea şi independenţa de mecanismul întregii naturi, considerată totuşi în acelaşi timp ca puterea unei fiinţe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i raţiune, astfel încît persoana ca aparţinînd lumii sensibile este supusă propriei personalităţi, în măsura în care ea aparţine totodată lumii inteligibile; şi atunci nu e de mirare dacă omul aparţinînd ambelor lumi, nu trebuie să considere altfel propria-i fiinţă în legătură cu a doua şi cea mai înaltă menire a lui decît cu veneraţie şi legile acestei meniri cu cel mai înalt respect. Pe această origină se întemeiază cîteva expresii care desemnează valoarea obiectelor după Idei morale. Legea morală e sfîntă (inviolabilă). Omul este în adevăr destul de profan, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfîntă. (...)

Această Idee de personalitate care deşteaptă respect, care ne pune înaintea ochilor caracterul sublim al naturii noastre (potrivit menirii ei), şi care, lăsîndu-ne în acelaşi timp să observăm deficienţa adecvării purtării noastre faţă de ea şi distrugîndu-ne astfel îngîmfarea, este firească şi uşor perceptibilă chiar raţiunii omeneşti celei mai comune.

Kant, Imm., Critica raţiunii practice, Edit, ştiinţifică, 1972, p. 176-177.

Ca fiinţă raţională, prin urmare aparţinînd lumii inteligibile

omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voinţe niciodată altfel decît sub Ideea libertăţii; căci independenţa de cauzele determinante ale lumii sensibile (independenţă pe care raţiunea trebuie să şi-o atribuie totdeauna) e libertatea. Dar cu Ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de autonomie, iar cu acesta principiul general al moralităţii, care, în Idee, este la baza tuturor acţiunilor unor fiinţe raţionale, la fel cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor.

Ibidem, p. 71-72.

In imperiul scopurilor totul are un preţ sau o demnitate. In locul a ceea ce are un preţ poate fi pus şi altceva ca echivalent; dimpotrivă, ceea ce este mai presus de orice preţ, prin urmare nu îngăduie nici un echivalent, are o demnitate.

Ceea ce se referă la înclinaţiile şi trebuinţele omeneşti generale are un preţ de piaţă; ceea ce, chiar fără a presupune o trebuinţă, este conform unui anumit gust, adică unei satisfacţii produsă de simplul joc fără scop al facultăţilor noastre sufleteşti, are un preţ de afecţiune, iar ceea ce constituie condiţia în care, numai ceva poate să fie scop în sine, nu are numai o valoare relativă, adică un preţ, ci o valoare intrinsecă, adică demnitate.

Moralitatea este condiţia care singură poate face ca o fiinţă raţională să fie scop în sine, fiindcă numai prin ea este posibil ca o fiinţă raţională să fie membră legislatoare în imperiul scopurilor. Astfel, moralitatea şi umanitatea, întrucît aceasta din urmă este capabilă de moralitate, sînt singurele care au demnitate. Abilitatea şi sîrguinţa în muncă au un preţ de piaţă; agerimea minţii, imaginaţia vie şi buna dispoziţie au un preţ de afecţiune; dimpotrivă, fidelitatea în promisiuni, bunăvoinţa întemeiată pe principii (nu din instinct) au o valoare intrinsecă. Nici natura şi nici arta nu conţin nimic care le-ar putea înlocui lipsa lor, căci valoarea lor nu constă în efectele care rezultă din ele, în avantajul şi folosul pe care le produc, ci în simţăminte, adică în maximele voinţei, care, în acest fel, sînt gata a se manifesta în acţiuni, chiar dacă succesul nu le-ar favoriza

Aceste acţiuni nici nu au nevoie de o recomandare din partea vreunei dispoziţii subiective sau a unui gust de a le privi cu favoare şi plăcere nemijlocită, nu au nevoie de o înclinaţie sau un sentiment nemijlocit pentru a fi împlinit; ele reprezintă voinţa care le săvîrşeşte, ca obiect al unui respect nemijlocit; nu se cere decît raţiune pentru a le impune voinţei, nu de a le obţine de la ea pe furiş şi ilicit, ceea ce, cînd este vorba de datorii, ar fi şi fără aceasta o contradicţie. Această apreciere ne face deci să cunoaştem valoarea unui astfel de mod de gîndire ca demnitate şi o situează infinit mai presus de orice preţ. Ea nu poate fi pusă în balanţă şi nu poate fi comparată cu ceva ce are un preţ, fără a-i ştirbi oarecum sfinţenia ei. (...)

Autonomia este deci principiul demnităţii naturii omeneşti şi al oricărei naturi raţionale.

Ibidem, p. 53-54.

Atunci însă nu mai am încotro, pentru că nimic nu mi-e mai puţin cunoscut pe lumea aceasta decît ceea ce este geniul, fie că-i vorba de geniu la masculin, feminin sau neutru...

Germanul modest, spune Klopsteck, îl denumeşte recunoscător un dar, însă mai încolo n-am despre el nici noţiune, nici explicaţie...

Sînt însă tot atîtea daruri, cîţi oameni se află pe pămînt, şi în toţi oamenii există într-o anumită măsură un singur dar, cunoaşterea şi sentimentul, adică viaţa interioară a aperceptiei şi elasticitatea sufletului. Unde acestea sînt prezente, există geniu; mai mult, geniu unde sînt mai multe, şi mai puţin unde sînt mai puţine. Numai această viaţă interioară a sufletului dă imaginaţiei memoriei, spiritului, perspicacităţii şi oricăror însuşiri s-ar mai adăuga întindere, profunzime, energie, adevăr. Permite-i unui geniu să-şi desfăşoare mai multe culori decît un păun cu coadă sa,... însă desparte de ele pe rele şi iniţiativele sale inteligenţa, simţul adevărului, viaţa lăuntrică umană, şi nu rămîn decît forţe animale, în care îl întrece de fiecare dată cîte un animal. Oratorii sînt numărători de silabe, poeţii versificatori sau locatari ai ospiciilor, grămaticii negustători

de cuvinte, de îndată ce prenia cerească le-a refuzat acel izvor viu, sau acesta le-a secat.

In acest sens, natura nu este decît atît de puţin rodnică în producerea geniilor pe cît ne închipuim, cu condiţia numai să considerăm ca atare geniile livreşti şi şoarecii de bibliotecă. Orice om cu forţe nobile, vii, este un geniu pe locul său, în opera sa, în menirea sa, şi într-adevăr, geniile cele mai bune se află în afara cabinetului ticsit cu cărţi... Atîta vreme cît natura nu duce lipsă de germenii sănătoşi şi de pomi înfloriţi, nu va fi lipsită nici de genii umane, cum veşnic se tem linguşitorii scîrboşi, idolatrii şi imitatorii oamenilor mari(...)

Natura are destui germeni de soi, noi însă nu-i cunoaştem şi-i călcăm în picioare, pentru că de cele mai multe ori apreciem geniul după diformitatea lui, după ocacerea prea timpurie sau creşterea exagerată. Un om bine legat, sănătos, puternic, care trăieşte pe locul său şi acţionează aici în adîncime, atrage mai puţin privirile noastre decît un altul cu o trăsătură exagerată, preeminentă, pe care natura (favorabilă sau mînioasă) i-a acordat-o şi pe care a hrănit-o din tinereţe fluxul unei seve prea abundente. Aşa după cum atunci cînd lipseşte un ochi, celălalt vede ceva mai bine, cum la tăietorul de lemne şi la hamal se fortifică mai mult muşchii solicitaţi de efort, cum în sfîrşit există boli care fac să se umfle o parte a corpului, de pildă capul, pînă la dimensiuni uriaşe, pe cînd celelalte membre se usucă, aşa se întîmplă cu ceea ce vulgar se numeşte geniu. Ici un exagerat om de duh, cam şui la minte şi fără sinceritate sufletească, colo un telegar al soarelui sub care arde pămîntul, ici un speculator fără urmă de intuiţie şi de acţiune, care se joacă cu cele mai importante lucruri cum ar face-o cu nişte cifre oarecare, apoi un erou pătimaş pînă la pragul nebuniei, în sfîrşit, un cap bun, cum se spune, adică un turnător şi un trîncănitor despre lucruri din care nu înţelege o iotă, dar asupra cărora jonglează cu formule la modă.- De este aceasta geniul, atunci cum ai căzut tu de pe cer, frumos luceafăr de ziuă, şi te învîrţi şi vii de-a dura aidoma unei

luminiţe rătăcitoare pe deasupra bălţilor din lunci, sau lunoci înecate ca o cometă nefastă, cu spaima înainte şi cu ciuma, cu cadavrele în urmă? De este acesta geniul, cine oare are trebuinţă de el? Cine n-ar prefera ca natura să creeze cît mai rar cu putinţă astfel de excrescenţe şi monştrii! De altfel natura îi produce mai rar decît societatea noastră umană.

Herder, J. G., Cunoaştere şi simţire în sufletul omenesc, în vol. Scrieri... , Bucureşti, Edit. Univers, 1971, p. 227 - 228.

In stat, ceea ce domneşte sînt spiritul poporului, - datina, - legea. Aici omul este recunoscut şi tratat ca fiinţă r a ţ i o n a l ă c a l i b e r, ca p e r s o a n ă; iar individul, la rîndul său, se face demn de această recunoaştere prin aceea că, înfrîngînd naturalitatea conştiinţei sale de sine, el dă ascultare unui u n i v e r s a l, v o i n ţ e i e x i s t î n d - î n - ş i - p e n t r u s i n e, l e g i i, - adăgar se conduce faţă de alţii într-un mod u n i v e r s a l - v a l a b i l, - îi recunoaşte drept aceea ce el însuşi voieşte să fie considerat, - drept oameni liberi, drept persoane. In stat, cetăţeanul dobîndeşte consideraţia sa prin funcţia cu care e investit, prin meseria pe care o practică şi prin restul activităţii sale utile. Consideraţia de care se bucură are astfel un conţinut substanţial, universal, obiectiv, care nu mai depinde de subiectivitatea goală, - lucruri ce lipsesc încă în starea de natură, unde indivizii, - oricum ar fi ei şi orice ar face ei, - voiesc să obţină cu forţa recunoaştere. (...)

Supunerea aceasta a egoismului în slujitor, constituie î n c e p u t u l adevăratei libertăţi a omului. Zdruncinarea singularităţii voinţei, - sentimentul deşertăciunii egoismului, - deprinderea ascultării, - este un moment necesar în formaţia fiecărui om. Fără a fi trecut prin acest dresaj, care frînge voinţa egoistă, nu ajunge nimeni liber raţional şi capabil să comande. (...)

Un om cu spirit adînc şi cultură mare are îndată o intuiţie completă a ceea ce îi stă înainte; la el simţirea are totdeauna ca-

racterul reminiscenţei. (...)

Omul cultivat simte mai adînc decît cel necultivat, - întrucît el consideră ceea ce simte, sub toate punctele de vedere care se prezintă, - totodată însă el este superior acestuia, în ce priveşte stăpînirea asupra sentimentului, fiindcă el se mişcă de preferinţă în elementul gîndirii raţionale, înălţat deasupra mărginirii sentimentelor. (...)

In intuiţia nemijlocită eu am, este drept, întregul fapt înaintea mea; dar abia în cunoştinţa care se reîntoarce la forma intuiţiei simple, după ce s-a desfăşurat pe toate laturile ei, stă în faţă spiritului meu faptul însuşi, ca o totalitate s i s t e m a t i că a r t i c u l a t ă î n s i n e. In genere, singur omul cultivat are o intuiţie liberată de masa împrejurărilor accidentale, înarmată cu un belşug de gînduri raţionale. Un om cultivat, înzestrat cu înţelegere, poate - deşi el nu filosofează - să prindă esenţialul, centrul faptului, într-o determinaţie unitară. Pentru aceasta însă este totdeauna nevoie de r e f l e x i e. Ne închipuim adesea că p o e t u l, ca şi artistul în genere, trebuie să procedeze pe calea p u r e i i n t u i ţ i i. Aceasta nu este un loc just. Un poet autentic trebuie dimpotrivă, înainte şi în timpul execuţiei operei, să mediteze, să reflecteze; numai pe calea aceasta el poate spera să ajungă să extragă s u f l e t u l, inima faptului, din toate împrejurările exterioare care îl acoperă şi, tocmai prin aceasta să dezvolte o r g a n i c intuiţia sa. (...)

Raporturile individului, în situaţiile la care se particularizează substanţa, constituie d a t o r i i l e sale e t i c e. Personalitatea etică, adică subiectivitatea care este pătrunsă de viaţa substanţială, este v i r t u t e. In raportul cu nemijlocirea exterioară, cu un d e s t i n, virtutea este o atitudine sigură de f i i n ţ ă, ca nefiind negativă, şi prin urmare ea este echilibru neclintit în sine însuşi; - în raportul cu obiectivitatea substanţială, cu întregul realităţii etice, ea este încredere, activitate în-

tenţionată în slujba acesteia şi capacitate de a se sacrifica pentru ea(...)

Hegel, Fr. W. Filosofia spiritului, edit. cit. p. 229, 232, 26o, 269, 333.

Imagine şi reprezentare, - dacă facem abstracţie de determinaţia mai precisă, privitoare la formă, pe care am indicat-o, - se deosebesc în conţinutul lor prin aceea că imaginea este o reprezentare mai sensibil-concretă; reprezentarea, - fie că are un conţinut de natură imaginei, fie că acesta este concept şi idee, - posedă în genere deşi ea aparţine inteligenţei, caracterul de a fi în conţinutul ei ceva dat şi nemijlocit. F i i n ţ a, faptul că inteligenţa s e g ă s e ş t e p e s i n e d e t e r m i n a t ă, este încă ataşată reprezentăriii, şi universalitatea pe care o dobîndeşte acea materie, prin reprezentare, este încă universalitatea abstractă. Reprezentarea este termenul mediu în silogismul înălţării inteligenţei; legătura a m b e l o r s e m n i f i c a ţ i i a l e r a p o r t ă r i i l a s i n e, anume a: f i i n ţ e i şi a u n i v e r s a l i t ă ţ i i, care în conştiinţă sînt determinate ca obiect şi subiect. Inteligenţa înţelege c e e a c e a g ă s i t c a d a t, prin semnificaţia universalităţii şi aceea ce îi este propriu, interior, prin sensul fiinţei, - pusă însă de ea.(...)

Reproducerea imaginilor are însă loc, din partea imaginaţiei, după v o i n ţ a e i şi fără ajutorul unei intuiţii nemijlocite. Prin aceasta se deosebeşte forma aceasta a inteligenţei reprezentative, de pura r e a m i n t i r e, care nu are această independenţă, ci are nevoie de o intuiţie prezentă, şi lasă, f ă r ă s ă v r e a, imaginile să apară de la sine.

I m a g i n a ţ i a a s o c i a t i v ă

O activitate mai înaltă decît pura reproducere este p u n e r e a î n r a p o r t a imaginilor u n e l e c u a l t e l e j. Conţinutul imaginilor are, datorită nemijlocirii sau naturii lui sensibile, forma f i n i t u d i n i i, a r a p o r t ă r i i l a a l t c e v a. Intrucît însă eu sînt aici, în genere, cel ce determină

sau pune, eu sînt cel ce pune şi acest raport. Printr-însul inteligenţa dă imaginilor, în locul legăturii lor o b i e c t i v e , o legătură s u b i e c t i v ă. Aceasta însă are încă, în parte, caracter exterior faţă de cea ce este legat printr-însa.(...)

Şi asociaţia reprezentărilor trebuie înţeleasă, de aceea, ca s u b s u m a r e a reprezentărilor singulare sub una g e n e r a l ă, care constituie legătura lor. Inteligenţa însă nu este, într-însa, doar forma generală, ci interioritatea ei este subiectivitate c o n c r e t ă, d e t e r m i n a t ă î n s i n e, cu conţinut propriu, care provine din vreun interes oarecare, dintr-un concept fiinţînd-în-sine, sau o Idee, - în măsura în care putem vorbi cu anticipaţie de un asemenea conţinut. Inteligenţa este stăpînă peste provizia de imagini şi de reprezentări care îi aparţine şi este, astfel legătură liberă şi subsumare a acestora sub conţinutul care îi este propriu. Ea este deci amintită în sine, în chip d e t e r m i n a t. În această provizie, imprimînd-o acestui conţinut al al ei, - f a n t e z i e , imaginaţie care procedează prin s i m b o l i z a r e, a l e g o r i e sau p o e t i z a r e. Aceste plăsmuiri individualizate, mai mult sau mai puţin concrete, sînt încă sinteze, întrucît materia în care conţinutul subiect îşi dă existenţa faptică provine din ceea ce este găsit în intuiţie.

Adaus. Deja i m a g i n i l e sînt mai generale decît i n t u i ţ i i l e; totuşi ele au încă un conţinut s e n s o r i a l - c o n c r e t, al cărui raport, la alt conţinut de acest fel sînt eu. Îndreptîndu-mi însă atenţia către acest raport, eu ajung la reprezentări g e n e r a l e - adică la reprezentări în înţelesul p r o p r i u al acestui cuvînt. Căci aceea ce pune în raport imaginile singulare, unele cu altele, este tocmai ceea ce le este c o m u n. Acest element comun este - fie o latură p a r t i c u l a r ă oarecare a obiectului, ridicată la f o r m a u n i v e r s a l i t ă ţ i i, ca de exemplu, în trandafir, c u l o a r e a r o ş i e, - fie u n i v e r s a l u l c o n c r e t, g e n u l, de exemplu în trandafir p l a n t a, - în orice caz însă, o reprezentare ce se

înfăptuieşte prin d e s f ă ş o a r e a de către inteligenţă a legăturii empirice a determinaţiilor variate ale obiectului. In producerea reprezentărilor generale inteligenţa este deci e s e n ţ i a l ă a c t i v ă; de aceea este o greşeală lipsită de dubiu să admitem că reprezentările generale s-ar naşte, - fără participarea spiritului, - prin aceea că multe imagini asemănătoare s-ar suprapune; - că, de exemplu, culoarea roşie a trandafirului ar căuta roşul altor imagini aflătoare în capul meu şi astfel mi-ar procura - mie, ca simplu privitor, - reprezentarea generală a roşului. Fără îndoială, particularul aparţinînd imaginei este ceva dat; descompunerea singularităţii concrete a imaginei şi forma universalităţii ce ia naştere prin aceasta, provine însă, cum am observat, de la mine.

R e p r e z e n t ă r i l e a b s t r a c t e sînt numite adesea, - s-o spunem în treacăt, - c o n c e p t e. Filosofia lui Fries constă esenţial din astfel de reprezentări. Cînd se afirmă că prin asemenea mijloace se ajunge la cunoaşterea adevărului, trebuie să spunem că ceea ce se întîmplă este tocmai contrariul, şi, de aceea omul cu judecată nu părăseşte niciodată concretul imaginilor şi leapădă cu drept o atare înţelepciune goală, de şcoală. Totuşi punctul acesta nu-l vom discuta mai departe, aici. Tot atît de puţin ne priveşte aici alcătuirea mai în d e t a l i u a conţinutului provenind - fie din l u m e a e x t e r i o a r ă, - fie din ceea ce ţine de r a ţ i u n e, de d r e p t, de m o r a l ă şi r e l i g i e. Aici dimpotrivă e vorba numai, în g e n e r e, de u n i v e r s a l i t a t e a reprezentării. Din acest punct de vedere, avem de observat următoarele.

In sfera subiectivă, în care ne găsim aici, reprezentarea g e n e r a l ă este ceea ce e i n t e r i o r, - i m a g i n e a, în schimb, este ceea ce e e x t e r i o r. Determinaţiile acestea două, care stau aici faţă în faţă, sînt la început încă separate, - ele sînt însă, în separaţia lor, unilaterale. Celei dintîi îi lipseşte exterioritatea, caracterul intuitiv - celei din urmă, demnitatea de a fi ridicată la nivelul de expresie a unui universal determinat. De aceea

adevărul acestor laturi stă în unitatea lor. Unitatea aceasta, - întruchiparea universalului în imagine şi generalizarea imaginei se înfăptuieşte, mai precis, în felul că reprezentarea generală nu se reuneşte doar, cu imaginea, într-un produs neutral, - ca să spunem aşa - chimic, ci ea acţionează şi se afirmă ca putere substanţială dominînd peste imagine, - îşi subordonează imaginea ca ceva accidental, - se face sufletul acesteia, - în ea, devine pentru sine, se reaminteşte, se manifestă pe sine însăşi. Prin faptul că inteligenţa produce această unitate a universalului şi a particularului, - unitatea a ceea ce este interior şi a ceea ce este exterior, - a reprezentării şi a intuiţiei, - şi în felul acesta, restaurează totalitatea dată în intuiţie ca totalitate confirmată, - activitatea reprezentativă se desăvîrşeşte în sine însăşi, fiind imaginaţie productivă. Aceasta constituie formalul artei; căci, arta înfăţişează universalul veritabil, adică Ideea, în forma existenţei sensibile, - a imaginei.(...)

Fantezia este punctul de mijloc în care universalul şi fiinţa, ceea ce ne este propriu şi ceea ce este găsit, interiorul şi exteriorul, sînt deplin plămădite în una. Sintezele anterioare ale intuiţiei, reamintirii etc. sînt şi ele reuniri ale aceloraşi momente; dar ele sînt sinteze, în fantazie abia inteligenţa nu se mai află ca rezervor nedeterminat şi ca universal, ci ca singularitate, ca subiectivitate concretă, în care raportarea la sine este determinată deopotrivă ca fiinţă şi totodată ca universalitate. Drept atare reuniri a ceea ce este propriu, adică interior spiritului, şi a ce este intuitiv, sînt recunoscute pretutindeni plăsmuirile fanteziei; conţinutul lor mai detaliat aparţine altor domenii. Aici, atelierul acesta intern trebuie considerat numai după momentele lui abstracte. - Fiind activitatea acestei unificări, fanta-

sia este raţiune, dar raţiune numai f o r m a l ă, întrucît, c u p r i n s u l fantaziei este ca atare indiferent, raţiunea însă, ca atare determină şi c o n ţ i n u t u l l a a d e v ă r. (...)

Ibidem, p. 273, 275, 276-278, 279.

Adevărul conştiinţei este c o n ş t i i n ţ a - d e - s i n e, şi aceasta este temeiul celei dintîi, astfel încît în existenţă orice conştiinţă a unui alt obiect este conştiinţă-de-sine; eu am cunoştinţă de obiect, ca obiect a l m e u (el este reprezentarea mea), prin urmare, în el eu am cunoştinţă de mine. - Expresia conştiinţei de sine este eu= eu; - l i b e r t a t e a b s t r a c t ă, pură idealitate.- Astfel ea este fără realitate; căci ea însăşi, care îşi este o b i e c t sieşi, nu este un obiect, întrucît nu există distincţie între acest obiect şi ea.

Adaos. In expresia eu=eu e pronunţat principiul r a ţ i u n i i şi al l i b e r t ă ţ i i absolute. Libertatea şi raţiunea constau în aceea că eu mă înalţ la forma eu=eu, - că eu recunosc totul ca a l m e u, ca eu, - că eu iau fiece obiect drept un membru în sistemul a ceea ce eu însumi sînt, - pe scurt, în aceea că, în u n a. şi a c e e a ş i conştiinţă eu am e u şi l u m e a, în lume mă regăsesc pe mine însumi, şi invers, în conştiinţa mea am ceea ce e s t e, ceea ce are o b i e c t i v i t a t e. Această unitate a eului şi a obiectului, care constituie principiul spiritului, se află totuşi, în conştiinţa n e m i j l o c i t ă de sine, numai în mod abstract şi este recunoscută numai de n o i, - cei care o considerăm, - încă nu de conştiinţa-de-sine ca însăşi. Conştiinţa-de-sine nemijlocită nu are încă drept obiect ecuaţia eu=eu, ci numai eul, - de aceea ea este liberă numai p e n t r u n o i, nu p e n t r u s i n e î n s ă ş i; ea nu ştie încă de libertatea ei şi nu are decît f u n d a m e n t u l acesteia în sine, încă nu libertatea cu adevărat r e a l ă. (...)

Adaus. Forma mai e x a c t ă a contradicţiei pe care am indicat-o în paragraful precedent, constă în a c e e a că ambele subiecte conştiente de sine ce se raportează unul la altul, - întrucît

ele au ființă-în-fapt nemijlocită, - sînt n a t u r a l e, c o r p o r a l e, așadar există în felul unui l u c r u supus f o r ț e i s t r ă i n e și se întîlnesc unul cu altul, ca atare; - ele sînt însă în același timp absolut l i b e r e și nu trebuie să fie tratate unul de altul drept ceva e x i s t î n d numai î n c h i p n e m i j l o c i t, - drept c e v a doar n a t u r a l. Pentru a învinge această contradicție, - este necesar ca cele două „sine", care își stau față în față, să se pună și să se recunoască - în f i i n ț a l o r f a p t i c ă, în ființa lor p e n t r u - a l t u l - drept a c e e a ce ele sînt î n s i n e, adică potrivit conceptului lor, - anume nu ca esențe doar n a t u r a l e, ci ca esențe l i b e r e. Numai a s t f e l ajunge a d e v ă r a t a libertate la înfăptuire; căci, deoarece aceasta constă în identitatea mea cu celălalt, eu nu sînt liber cu adevărat decît atunci cînd și celălalt este liber și este recunoscut de mine ca liber. Libertatea aceasta a u n u i a în c e l ă l a l t unește oamenii în chip intern; în timp ce dimpotrivă t r e b u i n ț a și n e c e s i t a t e a îi adună numai în chip exterior. De aceea oamenii trebuie să aibă voința de a se regăsi unii în alții. Lucrul acesta însă nu se poate întîmpla, cîtă vreme ei sînt închiși în nemijlocirea, în naturalitatea lor; căci aceasta este tocmai aceea ce îi exclude unul din altul și îi împiedică să fie ca oameni liberi, unul pentru altul. De aceea libertatea cere ca subiectul conștient de sine să nu îngăduie, nici propriei lui naturalități, să subziste, nici să rabde naturalitatea celorlalți, ci dimpotrivă, în conflictele nemijlocite singulare, indiferent față de existența faptică, să-și pună în joc propria viață și pe cea străină, pentru cucerirea libertății. Numai prin l u p t ă poate fi așadar obținută libertatea; afirmarea că ești liber nu ajunge pentru aceasta; numai prin faptul că se expune p e r i c o l u l u i m o r ț i i, pe sine însuși precum și pe alții, omul dovedește, pe treapta aceasta, că e capabil de libertate. (...)

Această libertate s u b i e c t i v ă sau m o r a l ă, mai ales,

este aceea ce e numit libertate, în sens european. In virtutea dreptului la libertate, omul trebuie să posede în mod expres o cunoştinţă a deosebirii binelui şi răului în genere; determinările etice, ca şi cele religioase, nu trebuie numai să pretindă de la om să fie urmate, ca legi exterioare şi ca prescripţii ale unei autorităţi, ci ele trebuie să îşi afle în inima lui, în convingeri, în conştiinţă, în înţelegere etc., aprobarea, recunoaşterea sau chiar întemeierea lor. Subiectivitatea voinţei, în omul însuşi, este scop în sine, moment absolut esenţial.

Ibidem, p. 218 -218, 227, 326.

Aşadar, aici ne aflăm în sfera scopurilor, iar acţiunea condusă de scop este acţiunea înţeleaptă, întrucît înţelepciunea înseamnă a acţiona conform unor scopuri universal valabile, căci subiectivitatea liberă este aceea care se determină pe sine (...) subiectivitatea înseamnă afectivitate în genere, iar scopul trebuie să fie înţelept, scopul trebuie să fie identic cu determinantul, cu puterea nelimitată.

Idem, Prelegeri de filosofia religiei, Bucureşti, Edit. Academiei, 196 , p. 31o.

In numărul nostru de vineri am vorbit prin gura cronicarilor de acea figură bărbătească din istoria ţării noastre, deosebită cu totului tot de umbrele efemere ale fanarioţilor care l-au precedat şi l-au urmat. Alături de rapacitatea predecesorilor săi vedem pe acest bărbat plin de dezinteresare închinînd viaţa sa binelui public simplu . în obiceiuri, isteţ la mite, cumpănit la vorbă, energic în fapte, acest bărbat care, domnind sub alte împrejurări decît acelea de slăbiciune a patriei sale, ar fi devenit o podoabă a veacurilor, nu un martir. E drept că pentru crearea unui om mare trebuieşte conlucrarea a doi factori: unul este acela al împrejurărilor al doilea este caracterul şi inteligenţa persoanei istorice. Această a doua condiţie Grigorie Ghica Voievod a îndeplinit-o cu desăvîrşire

Eminescu Mihai, /« Periodul al doilea,...»/, în Opere, vol. IX, Edit. Academiei, 198o, p. 219.

După o lungă experienţă ne-am încredinţat că mai în toate vremile adevărul, fie-n arte, fie-n ştiinţe, n-au adus decît roade amare şi că trebuie să ai credinţa tare că eşti plăsmuit din alt aluat mai bun decît majoritatea semenilor pentru a nu te coborî la ei, a pune preţ pe opinia lor şi a asculta instinctul mai bun al naturii proprii. Duşmanul cel mai mare al acestui instinct este succesul şi cu atît mai temut, cu cît e mai uşor.

La noi în ţară succesul mediocrităţii e foarte uşor şi lupta tuturor elementelor mai bune peste măsură de grea.

Idem, /' Cu mulţumire deosebită...', în op. cit. p. 337.

Ştiinţa poate cîştiga oricine voieşte, judecată nu. Judecata e un dar preţios al naturii, care se găseşte în proporţie mică la orice om, dar încăpătoare şi clară numai la aristocraţia spirituală, pe care natura au semănat-o cu multă zgîrcenie pe faţa pămîntului. Şi această aristocraţie e şicanată în republica literelor, ca şi aristocraţia numelui istoric în republica cetăţenilor. In amîndouă republicele mediocritatea (din invidie şi din simţămîntul nimicniciei sale) va bănui capatele pe care nu va putea sau nu va voi să le înţeleagă.

Idem, Observaţii critice, op. cit. p. 418.

Din capul locului : cată să negăm că ar fi existat în ţările noastre o reacţiune în sensul feudal al cuvîntului. Din timpul războaielor lui Napoleon I se ivise în ţările noastre un reflex, la început încă slab dar nefalsificat, al înaltei culturi şi lipsei de prejudiţii a secolului al XVIII-lea, reflex care avea caracterul acelui secol: un raţionalism strălucit şi spiritual, lipsit de cunoştinţe pozitive. Zeiţa raţiunii credea în Apus să pună lumea în orînduială numai prin propriul aparat al deducţiilor logice, ale căror premise nu erau bazate nici pe experienţă, nici pe organizaţia înnăscută a statului şi a societăţii ca obiecte ale naturii. Golul nostru intelectual, setos de civilizaţie, a primit fără control, fără cîntărire, idei şi bune şi rele, şi potrivite şi nepotrivite, ba naţiunea întreagă, cu prea puţine excepţii, nu vedem că niciodată o vorbă nu

poate înlocui, o realitate, că niciodată fraza culturii nu e echivalentă cu munca reală a inteligenței și mai ales cu întărirea propriei judecăți, care e cultura adevărată, că niciodată fraza libertății nu e echivalentă cu libertatea adevărată, care e facultatea de a dispune de sine însuși prin muncă și prin capitalizarea muncii. (...) Incheiem aceste șiruri aducînd cetățenilor aminte că nu există nici libertate, nici cultură fără muncă. Cine crede că prin profesarea unei serii de fraze a înlocuit munca, deci libertatea și cultura, acela se prenumără fără s-o știe între paraziții societății omenești, între aceia cari trăiesc pe pămînt spre blestemul, ruina și demoralizarea poporului lor.

Idem, Studii asupra situației, în Opere, vol. XII, edit. cit. ., 1984, p. 18-19.

Omul de talent este acela care în privința inteligenței este, ca să zic așa, numai cu un pas mai înaintat decît oamenii ordinari contemporani lui. De aceea el știe înaintea acestora să descopere adevărurile acelea care derivă nemijlocit din cele admise deja. Fiind că derivațiunea este nemijlocită, de aceea ea poate fi probată cu o logică puternică pentru inteligențele ordinare, care, făcînd astfel numai un pas înainte, înțeleg și apreciază adevărurile descoperite. Pentru acest motiv omul cu talent este admirat de către contemporanii săi.

Omul de geniu este acela care în privința inteligenței este cu mulți pași înaintea oamenilor ordinari contemporani lui. El este acela care are creierul atît de simțitor și mai ales atît de diferențiat încît cu o foarte mică experiență despre două sau mai multe lucruri poate să conceapă idei abstracte, privitoare la acele lucruri și raporturi care nu vor deveni inteligibile pentru oamenii ordinari decît cînd științele pozitive vor fi acumulat mai mare sumă de experiență. De aceea omul de geniu, cu suma de experiență comună contemporanilor săi, poate concepe niște idei atît de înaintate, că trebuie să treacă una sau mai multe generații pînă ce creierii ordinari ajung să înțeleagă aceleași idei. Ceea ce înseamnă că experiența - adică

ştiinţele pozitive - trebuie să zguduie sau să pună în mişcare de multe ori şi în timp de una sau mai multe generaţiuni un creier comun spre a determina în acest organ, în urma exerciţiunii o dezvoltare şi o diferenţiere care să egaleze pe acelea ale omului de geniu şi să facă cu putinţă înţelegerea ideilor acestuia. De aceea descoperirile geniale nu sînt înţelese, nici apreciate decît mult timp după concepîerea lor.

Conta, Vasile, Teoria fatalismului, în vol. Opere filosofice, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 189-190

Erou nu e acela care se bate, cît şi cum a trebuit să se bată. Nici acela care s-a bătut în zadar. Ci acela care a primit datoria sa aşa cum nimeni n-ar fi fost în stare să facă şi care a pregătit astfel şi pe alţii pentru a face ca dînsul. (...)

Să ştii unde eşti, să descoperi ce trebuie acolo, să încerci tot ce poţi încerca în vederea acelei nevoi, sînt cele trei rădăcini ale înţelepciunii. (...)

Om liber e acela care n-ar nevoie să spuie nici o minciună.(...)

De la oricine poţi să înveţi ceva, de la mai puţini ceea ce îţi trebuie şi de la cîte unul numai cum trebuie să înveţi.(...)

E în adevăr tragică numai moartea celui care s-a ridicat singur. (...)

În ordinea morală se poate ceea ce e cu neputinţă în ordinea fizică: ca unul mai mic să privească de sus pe unul mai mare.(...)

Noutatea oamenilor mari nu se mîntuie niciodată; ceilalţi sînt un păhar, ei un izvor. (...)

Specialistul înseamnă un om care pe încetul ajunge a uita că mai sînt pe lume şi alte lucruri decît acelea pe care crede că le ştie el. (...)

Robul sufletesc nu se face liber în clipa cînd nu vrea să asculte, ci în aceea cînd pentru întîia oară face o faptă liberă(...)

Oricine vorbeşte sufletelor are răspundere de suflete. (...)

E o nebunie a ţinti la nemurire cînd au murit şi zeii. Dar to-

tuşi, în oricît de puţin loc cîştigat, dincolo de moarte e ceva mai presus de soarta omenească.(...)

Pentru a putea trăi o viaţă, care ţi-a fost dăruită, eşti dator s-o meriţi, ca om şi ca neam, în fiecare clipă.(...)

Fără steag de cultură un popor e o gloată, nu o oaste. (...)

Un om cult înseamnă o minte deschisă către bunătate şi frumuseţă. (...)

Geniul omenesc e singurul care face orice specialitate: generală, şi orice generalitate: specială. Talentul nu ajunge acolo.(..

Ferice de acela care înfăţişează naţia sa cum este, dar mai ferice de acela în care se poate ghici cum va fi naţia sa urmînd pe calea însemnată de dînsul, cu sîngele viu al inimii sale! (...)

Iorga, Nicolae, Cugetări, Bucureşti, Edit. tineretului, 1968, p.7b, 84, 98, 101, 1o2, 125, 139, 176, 182, 261, 269, 27o, 271, 272, 28o.

Tăria de caracter - singura noblеţă adevărată în lumea muritorilor - e o floare rară. Iar fără ea toată învăţătura de pe lume, tot talentul creator, e un simplu amuzament egoist. Cînd semenii tăi te urcă în vîrful piramidei sociale, trebuie să arzi tot sufletul tău pentru a rămîne acolo; nu pentru tine, că tu eşti un om trecător, dar pentru oameni, pentru idealul lor pe care tu nu trebuie să-l laşi să decadă, pentru sublimul pe care trebuie să-l faci să înflorească în inima contemporanilor tăi, chiar de ar fi să-l creşti cu tot sîngele vieţii tale, pe care numai odată o ai. (...) Supremul scop al luptei noastre e spiritualizarea vieţii marelui organism social-politic şi cultural creator, care e naţiunea. Mijloacele întrebuinţate de noi sînt exclusiv de caracter social-cultural şi pleacă din izvorul unic al idealismului naţional. Metoda noastră e aceea a cultivării şi selecţiunii sufletelor superioare, prin punerea la probă a fiecărui individ, care ne este încredinţat, cu piatra de încercare a Cultului Ideii. Cine rezistă şi dă scîntei e vrednic să intre în confraternitatea Universităţii naţionale. Cine e un simplu pietroi brut e dat înapoi în grămadă, spre a servi ca pavaj de şosea

pentru construirea drumului nou către sferele cele de sus. Oportunisme, tocmeli, reductibilităţi nouă nu ne sînt permise. Noi sîntem preoţii aspri ai unei religii de purificare. Sîntem profeţii unui timp, cu mult prea îndepărtat pentru poftele grăbite ale mănesiţilor contemporani, dar nouă imediat accesibil prin largul orizont al vederii istoric-filosofice.

Noi sîntem condamnaţi să fim ireductibili sau să ne retragem din luptă. Căci asupra noastră apasă răspunderea întregii vieţi a naţiunii. Sănătatea sufletului ei ne e încredinţată nouă. Iar noi sîntem datori să luptăm pentru a-i păstra întru eternitate această imunitate faţă de decădere şi moarte. Cum am putea o clipă să facem vreo concesie răului cînd ştim că puterile lui, chiar cu cea mai îndîrjită luptă a noastră, tot uriaşe rămîn, avîndu-şi izvorul în eterna inerţie cosmică? Noi trebuie să fim oracolul, la care să alerge mulţimea în ceasurile de cumpănire a destinului, spre a-i da lămurire asupra viitorului; căci numai noi gîndim mai presus de meschinul timp şi spaţiu politic-social. Noi trebuie să fim spiritul critic prin care să se lumineze naţiunea cînd în mizeria luptei vieţii şi în haosul ciocnirilor pătimaşe politice, ea vede răsturnată toată scara valorilor şi ceea ce socotea sfînt îi este arătat de luptătorii gălăgioşi şi fără conştiinţă ca murdar, iar ceea ce i se păruse josnic îi e înfăţişat ca ideal. Noi trebuie să îi explicăm, că civilizaţia materială, singură, nu e nimic mai presus ca un grajd sistematic pentru vite bine hrănite şi ţesălate, dar nici pe departe nu e o orînduire în care să aibă loc şi sufletul, care, în om, e idee. (...)

De aceea, toţi marii „creatori de gînduri" creează subconştient, „sub inspiraţia zeului" care le dă într-o iluminare spontană, total neaşteptată şi incalculabilă, răspunsul la întrebarea zadarnic pusă pe cale raţională, specific uman experimentală. Îndată după epifania cerească a creării, creatorul recade în viaţa obişnuită, devenind un om ca toţi oamenii şi trebuie - spre a crea din nou -

altă mare străfulgerare să-l fure şi să-l silească a spune uman cele zărite în lumea acea supraumană, în care, ca în semn hipnotic, a privi/olar şi demiurgic un timp aşa de scurt.

Pârvan, Vasile, Idei şi forme istorice, în vol. Scrieri, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 386, 427.

In adevăr, specializarea duce la o strîmtime de orizont aproape animalică, taylorismul maşinizează energia umană, iar standardizarea ucide total gîndirea, repetînd acelaşi oliceu la infinit. De altă parte, specialistul, prin conştiinţa de superioritate continuă pe care o are asupra tuturor neiniţiaţilor în taina micei sale meserii, dibăcii ori ştiinţe, devine în acelaşi vreme un fel de autocrat pretenţios, care de la propria suprapreţuire tehnică ori de specialitate, trece foarte uşor la suprapreţuirea calităţilor sale şi de ordin general, devenind un fel de caricatură a armoniei bunului gust şi filosofiei sociale, de caracter general omenesc. Mai mult chiar decît acestar se ajunge, prin prea mare specializare, la un fel de anchiloză a gîndirii generale, individul specialist nemaifiind de fel în stare să valorifice decît chestiunile în imediată legătură cu meseria sa. Cultura socială contemporană are, deci, a da o extraordinară atenţie problemei specializării, dezvoltînd cît mai mult tendinţele spre cunoaşterea generalului în artă, ştiinţă şi filosofie. In această privinţă, cultura socială găseşte cel mai mare sprijin în ideea subsecventă specializării, anume ideea interdependenţei tuturor forţelor şi poftenţelor sociale.

Idem, Idei fundamentale ale culturii sociale contemporane, în op. cit. x: p. 367.

Culturalizarea individului şi a societăţii prin spiritul social nu se poate face însă decît prin armonioasa conlucrare a altor două idei complimentare: cea a libertăţii, care apără pe individ de tirania societăţii şi cea a responsabilităţii, care apără societatea de arbitrariul individului.

Pozitiv, libertatea e creare. Numai în libertate - faţă de di-

feriţii factori determinatori: biologici, cosmici, social-psihologici, economici, cari de obiceiu hotărăsc atît acţiunea personalităţii izolate, cît şi tumultul amorf al personalităţii grup-social (clasă oscială, naţionalitate, partid politic etc.) - se poate lua o poziţie în adevăr culturală, adică spiritualizatoare dezanimalizantă. Ideea personalităţii, prin excelenţă socială (deşi individualistă), nu-şi poate dezvolta puterea ei activă, energia morală, decît dacă i se lasă spaţiul liber pentru luptă; nu în biruinţă, ci în simpla luptă cu puterile inerţiei universale, ideea creatoare, lăsată liberă să se desfăşoare, acţionează şi transformă. Negativ, libertatea e suportare conştientă: justificarea în faţa raţiunii noastre, de individ, grup social, naţiune ori omenire, a unor înlănţuiri puse gîndului nostru provoacă libertatea negativă de a admite înlănţuirea. O robie admisă de întreaga societate, prin <u>consensus omnium</u>, nu numai că nu împiedică acţiunea culturală creatoare, dar, adesea, cruţîndu-i rătăcirile către imposibilul înlănţuirilor sociale, îi dă ajutor. Sistematizarea nelibertăţii omeneşti, liber consimţite, constituie dreptul civil, public, ori internaţional; dreptul precedează de la negare şi ajunge numai circumstanţial şi condiţionat la afirmare. Cum însă scopul şi valoarea în drept sînt entităţi prin excelenţă sociale, negarea libertăţii individualiste duce la libera ritmare a vieţii socialului, la conştientizarea evoluţiei blocului social. Negativ deci, ca şi pozitiv, ideea de libertate crează valori spirituale, deci culturalizează. In special cele două realităţi capitale ale vieţii omeneşti, expresiunea şi munca armonizate prin justiţia socială sînt regularizate prin drept.

Această regularizare e la rîndul ei inspirată de ideea social-culturală a responsabilităţii. Cum am indicat mai sus, pe cît ideea libertăţii cuprinde garantarea individului împotriva presiunii societăţii, pe atît ideea responsabilităţii cuprinde garantarea societăţii împotriva individului. Atît de mult e ideea responsabilităţii de caracter contraindividualist şi presocial, încît ea se comportă

antinomic faţă de societate: masa este psihologic şi logic-social irresponsabilă. Orice mişcare a maselor este, din acest punct de vedere, subsumată acţiunii spirituale a unei personalităţi: fie singulare, fie plurale (comitete de conducere, dintre cari chiar restrînse, înaintea sancţiunii iminente, încă tot se mai face o selecţie, pe baza individualistă a răspunderii solitare). (...)

Libertatea capătă prin înţelegere şi iubire, libertatea conştiinţei împăcate. Căci e şi o altfel de libertate. Ca şi tăria, libertatea poate fi tot una cu simplitatea de suflet venind din necunoaşterea lumii, a primejdiilor, relelor şi necazurilor ei. E şi aceasta o libertate, dar la fel cu a fiinţelor fără judecată omeneas că, crescute în codri şi locuri neumblate. E o libertate fără înălţare, fără linişte, fără maiestate. E apoi libertatea demonică la care se ajunge prin răceală, neiubire sau ură: a putea pătrunde toate, a cunoaşte toate, a cerceta numai pentru ăşti, a respinge tot ce e credinţă ori speranţă, a nu iubi nimic; e iarăşi tot a fi liber, dar a fi liber neuman; căci fără bunătate şi iubire, fără încredere şi fără visuri nu e viaţă omenească, ci e un chin zadarnic, ca al geniilor căzute din paradis în infern.

Ibidem, p. 36o, 49o.

Dar dacă e să ne îndreptăm privirea la stilul calitativ, de intensitate spirituală individuală, dacă e să examinăm stilul ritmic al personalităţilor creatoare de toate felurile şi de toate mărimile, vom găsi nenumărate ordonări conştiente ale mişcării sufleteşti individuale, infinit de numeroase stiluri ritmice. Şi totuşi, rasial ca şi tehnic, calitativ ca şi cantitativ, individual ca şi social, toate stilurile ritmice sînt influenţate, armonizate, valorificate etern-omenesc de un singur stil, stilul intensiv: ordonarea mişcării ca vibraţie maximă (intensitatea individual-creatoare), ordonarea mişcării ca ondulaţie maximă (intensitatea colectiv sinritmică) - prestissimo appassionato la viori, adagio: grandioso la rest. Acest stil intensiv nu e însă altceva decît însăşi sinritmia cu mişcarea cosmică; e unirea noastră cu sublimul infinitului şi eternului în

vibrarea noastră uniformă cu totul; conştiinţa despre atingerea acestui punct final al vibrării noastre spirituale ne dă extazul dionysiac, apollinic, aphrodisiac.

Căci spiritul ritmului acesta e: fericire, nemurirea, dumnezeirea. Ideile transcendente hărăzite nouă de Cosmos, ca parte integrantă din el - şi ele ca şi noi - ipfinitul şi eternitatea, îşi cer formă umană; iar forma ei, ca şi în Cosmos, vibrare. Vibrarea însă, pînă la sentimentul coborîrii zeului în noi, e revelaţia spiritului ritmului.

în vol. cit. p. 140.

Idem, Idei şi forme istorice.

Omul modern, precum am avut ocaziunea să arătăm şi mai sus, se deosebeşte de omul antic printr-o afirmare din ce în ce mai pronunţată a personalităţii sale. Dar ce înseamnează o personalitate mai pronunţată? Înseamnează, după cum iarăşi rezultă din cele spuse asupra transformării raporturilor juridice, o caracterizare din ce în ce mai adîncă a omului ca individualitate faţă de mediul naturii şi faţă de celelalte individualităţi ca şi dînsul. Dar individualitatea nu se poate caracteriza mai bine decît prin manifestările sale; aşa că, în definitiv, omul devine o personalitate din ce în ce mai afirmată, cu cît manifestările sale se diferenţiază sau se exprimă în mod mai independent de ale celorlalţi semeni ai săi.

O personalitate bine afirmată presupune, într-o oarecare măsură şi un fond sufletesc bine constituit, dar aceasta nu totdeauna. Ea presupune mai curînd o conştiinţă luminată, fiindcă manifestările sînt externe, şi ca atare valoarea lor depinde şi de alegerea momentului în care se petrec. Cînd însă manifestările externe decurg dintr-un fond sufletesc bine constituit, atunci, zicem că individul are nu numai o personalitate, ci şi un caracter. Caracterul este astfel o însuşire mai intimă, morală, pe cînd personalitatea este o însuşire mai externă, socială. La aprecierea caracterului se ia în seamă mai ales motivaţiunea internă a faptelor, pe cînd în aprecierea personalităţii mai mult rezultatele sau efectele faptelor. Un caracter

puternic aduce după sine, negreşit, şi o personalitate puternică, cînd condiţiunile sociale permit manifestarea lui pentru binele public; o personalitate puternică însă nu presupune numaidecît la baza sa şi un caracter puternic, dar aceasta nu este indispensabil. Un suflet chiar amoral, poate, cînd este înzestrat cu o inteligenţă genială, să se înfăţişeze ca o personalitate marcantă, şi tot în acelaş timp cu un caracter şters. (...)

Omul modern este, şi ţine să fie înainte de orice, o personalitate, adică el ţine ca individualitatea lui să se afirme faţă de alţii prin manifestări externe.

C. Rădulescu-Motru, Puterea sufletească, în vol. Personalismul energetic şi alte scrieri, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1984, p. 251-252.

Cultura unui neam se pregăteşte prin mijlocirea oamenilor excepţionali, care sînt inovatorii şi adaptatorii gîndurilor şi deprinderilor noi. Neamul în care nu răsar asemenea oameni aleşi, nu este primitor de cultură nouă; din fericire, neamul nostru nu este din această categorie. Oamenii aleşi sînt, precum am zis, inovatorii sau numai adaptatorii ideilor şi deprinderilor altora; în cazul dintîi, cultura este ieşită din însăşi sufletul neamului, în cazul al doilea, ea este de împrumut. Dar şi un caz şi celălalt vin foarte rar izolat; aproape deloc. De regulă, cultura unui neam este parte ieşită din propriul său suflet, parte de împrumut, proporţia variază numai la fiecare în mod deosebit. Rolul oamenilor excepţionali este de a zdruncina deprinderile vechi, transformate în rutină, şi de a inova deprinderi noi, acelea cari vor constitui baza ordinei sociale de mîine. In aceşti oameni îşi pune natura germenii de care are nevoie pentru a produce evoluţiunea viitoare.

Ce ne trebuieşte dar pentru a pregăti cultura noastră? Oameni excepţionali, mari, cari s-o anticipeze. (...)

Sînt în special două categorii cari trebuiesc mai de-aproape cercetate. Sînt oameni mari prin înălţimea gîndirii, şi sînt alţi oameni mari prin puterea exemplară a faptelor lor; cei dintîi

sînt mai universali, în înţelesul că popoare diferite îi pot admira în acelaşi timp, pe cînd cei de-al doilea sînt mai legaţi de poporul în care trăiesc, dar din cauza acestei legături tocmai ei sînt cu mai multă influenţă. Dacă recurgem la o analogie între viaţa socială şi viaţa sufletească individuală, atunci oamenii mari din prima categorie sînt pentru viaţa socială, aceea ce sînt ideile pentru viaţa sufletească individuală; iar oamenii mari din a doua categorie sînt aceea ce sînt deprinderile de caracter. Rolul celor dintîi se exercită într-un orizont mai vast; ideea, pînă la un punct, n-are patrie în schimb însă rolul celor din a doua categorie este mai profund. Cînd oamenii din această de-a doua categorie se ridică prin puterea exemplară a faptei lor la înălţimea universalităţii celor dintîi, atunci ne găsim înaintea nu numai a unui om mare, ci înaintea omului unic. Din această de-a doua categorie nu avem pînă astăzi decît pe Christ şi cel mult pe întemeietorii de religii.

Oamenii din prima categorie inovează în domeniul gîndirii. Ei sînt, cum zice poetul, acei cari ţin facla progresului; ei luminează prin strălucirea gîndirii lor. Din rîndul acestora sînt filosofii şi oamenii de ştiinţă cari au deschis culturii omeneşti orizonturi noi şi din ce în ce mai vaste: Platon şi Aristotel, cari au conceput universul ca un tot armonic; Galilei, Descartes, Huygens şi Newton, cari au conceput acelaşi univers ca un complex de legi mecanice; Leibniz, Kant, J. R. Mayer, Helmholtz, Lamarck, Darwin şi atîţia alţii, după urma cărora ne bucurăm astăzi de lumina judecăţii noastre. Conştiinţele acestor oameni au fost ca nişte scîntei premergătoare din cari, în urmă, s-a întregit lumina sigură a ştiinţei actuale.

Dar un rol nu mai puţin însemnat, din punct de vedere practic mai însemnat, în tot cazul, îl au oamenii din a doua categorie. Aceştia din urmă sînt aceia cari clădesc direct la edificiul culturii unui popor, deşi clădesc mai adesseori cu materialul produs şi aruncat la întîmplare de oamenii din prima categorie. Oamenii de faptă cimentează mai puternic cultura unui popor decît oamenii de idei.

Ibidem, p. 352, 353-354

Vcinţa ,liberă care susţine deprinderile personalităţii este posibilă numai în viaţa socială, căci numai prin normele sau imperativele morale ale acestei vieţi este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic şi să se conducă după valori sociale şi ideale. A fi liber este a fi ascultător imperativelor morale şi ideale. A fi neliber este a fi ascultător cerinţelor biologice. Este liber, prin urmare, omul care a reuşit să se ridice şi să-şi apropie normele vieţii sociale. Momentele esenţiale din definiţia personalităţii sînt dar bine fixate: prin personaoitate înţelegem o îmbinare de factori care mijlocesc o activitate liberă după norme sociale şi ideale.

Dar cu dezvăluirea planului social al personalităţii nu este totul lămurit. O întrebare de mare importanţă rămîne fără răspuns. Şi anume întrebarea: de unde vine puterea omului de a se ridica pe planul vieţii sociale şi, ridicat aci, de a asculta de normele bune ale acesteia? Omul este prin natura sa o fiinţă socială? Foarte bine: dar aceasta nu explică totuşi cum el ştie să aleagă între diferitele norme ale vieţii sociale, cum el ştie, înainte de toate, că anumite norme trebuie respectate, Care sînt normele sociale cari, urmate fiind, asigură omului o activitate liberă şi deci o personalitate, şi care nu? Aci stă tot miezul problemei. Cît timp nu este luată în consideraro funcţiunea de muncă a omului, toate aceste întrebări rămîn fără răspuns sau dobîndesc răspunsuri insuficiente. La dezvăluirea planului social trebuie adăugată şi cercetarea aptitudinilor de muncă a omului, adică planul psihofizic, pe care se face legătura între gestul omenesc şi energia naturii. Sociabilitatea nu este un criteriu indiscutabil. Fiinţa dumnezeirii, care serveşte ca ideal personalităţii, întruneşte în sine nu suprema sociabilitate, ci suprema categorie a muncii: creaţiunea. Personalitatea perfectă este considerată ca o forţă creatoare.

Idem, Personalismul energetic, în vol. cit. p. 574-575

Ce este vocaţia? După etimologie, ea este îndreptarea omului spre o voce care-l cheamă. Dar vocea este aci într-un sens figurat.

In nici un caz nu este vorba de vocea unei persoane străine de cel chemat. Este vocea sîngelui, a conştiinţei, a onoarei, a strămoşilor, a pămîntului pe care cineva s-a născut etc., în sfîrşit, este vocea unei existenţe în care intră cu ceva acela care este chemat. Chiar cînd este vocea lui Dumnezeu care cheamă, şi atunci, poate mai ales atunci, , acel chemat este presupus că nu este străin aceluia care cheamă. La această etimologie, înţelesul popular al cuvîntului mai adaugă următoarele: Vocaţia aduce întregirea muncii individului printr-o operă de valoare socială. Munca produsă prin vocaţie este deasupra intereselor egoiste. Vocaţia duce totdeauna la înfăptuirea unui bine social. Niciodată, în limbajul popular, ea nu se identifică instinctului criminal. Oamenii cu vocaţie prezintă o admirabilă potrivire a firei lor la munca pe care societatea o cere de la individ. Din această admirabilă potrivire rezultă, pe de o parte, mulţumirea internă a acelui cu vocaţie, şi, pe de altă parte, avantagii excepţionale pentru societate. Roadele vocaţiei sînt datorite dărniciei cu care natura îmbracă pe cîţiva. Militarul, artistul, medicul, profesorul, avocatul, întreprinzătorul industrial, ale căror succese strălucitoare nu se pot explica prin motive obişnuite şi prin interese obişnuite, sînt numiţi de popor oameni de vocaţie. Este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist; este un om de vocaţie acela care găseşte în muncă întregirea sa ideală. La simplul profesionist, omul şi felul muncii stau faţă în faţă, adeseori în duşmănie; la omul de vocaţie, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adînc în natură. Deşi nu şi-o defineşte precis ştiinţificeşte, limbajul popular are, precum vedem, în înţelesul lui, o intuiţie bogată despre vocaţie. Cercetărilor ştiinţifice de specialitate le este rezervat rolul de a lămuri mai departe această intuiţie. (...)

Vocaţia este determinată de motivele inconştientului colectiv, pe cînd profesiunea este determinată de motivele conştiinţei individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrînsă, pe cînd inconştientul este mai întunecat, dar enorm de adînc şi

vast. Omul de vocaţie urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe cînd profesionistul oportunist are pentru orice gen de activitate o justificare bogată. Impulsul căruia urmează omul de vocaţie este adeseori, pentru conştiinţa oportunistului, de neînţeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate faţă de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulţi dintre indivizii societăţii nu-l practică în viaţa lor, aşa că n-au nici posibilitatea să-l înţeleagă.

Din deosebirea aceasta de funcţiune se explică toate caracterele omului de vocaţie. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea, cu stilul cerut de mediu; conştiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii faţă de viitorime. Omul de vocaţie găseşte în muncă nu atît interesul său material, cît o întregire sufletească impusă lui de natură. Prin această întregire impusă, natura îşi urmăreşte rolul său de izvor al culturii omeneşti. Omul de vocaţie este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale.

Idem, Vocaţia factor hotărîtor în cultura popoarelor, în vol. cit. p. 655-656, 665-666.

Libertatea omului nu este absolută de la început, ci ea se formează prin cultură. La început omul este sclavul împrejurărilor, şi numai în urmă, ... graţie conştiinţei sale morale, el se ridică biruitor peste împrejurări. Omul perfecţionat prin cultură este omul relativ liber. Liber, adică, nu în înţelesul că actele sale sînt determinate de hazard, ci liber în înţelesul că actele sale urmează numai motivaţiunii lor interne sufleteşti. In motivaţiunea lor internă, actele sînt strict determinate, dar această motivaţiune, fiind înlăuntrul sufletului omenesc şi fiind opera acestuia, dă dreptul la numele de libertate. Rămîn acte nelibere numai acelea ce se produc sub forţa împrejurărilor externe. Prin urmare, sînt oameni liberi şi oameni neliberi, după cum motivaţiunea internă este precumpănitoare sau nu. Acei liberi se mai numesc şi oameni de caracter. Caracterul ar fi astfel o denumire pentru resortul motivaţiunii interne, acela care

scoate faptele omeneşti de sub determinarea împrejurărilor.

Idem, Puterea sufletească, în vol. cit. p. 283-284.

Actul de mîntuire, de echilibrare, de valorificare a ta în existenţă, este un act uman şi continuă să fie un act metafizic, atît ta vreme cît conştiinţa existenţei tale este întreagă, întrucît sîntem noi oameni, întru atît ne dăm seama de existenţa noastră. Prin urmare întru atît o soluţie este metafizică, întru cît se clădeşte pe conştiinţa existenţei individuale, adică pe personalitatea umană - pentru că aceasta înseamnă personalitatea: încadrarea sau plasarea ta în existenţă. Această încadrare şi clasare a ta nu se poate face decît prin conştiinţă, prin posibilitatea de răsfrîngere asupra ta însăţi. Deci orice soluţie care nu contează cu conştiinţa existenţei tale nu este o soluţie metafizică, pentru că duce la nihilism, la distrugerea omului. Metafizica este un act uman, deci trebuie să conteze cu existenţa conştiinţei tale. Nu contează cu ea, înseamnă că tinde să destrame existenţa umană - nu existenţa cosmică -, adică anihilează personalitatea umană.

Ionescu, Nae, Curs de metafizică, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1991, p. 122.

Chiar faptul vieţii morale, cu diferenţierile şi aprecierile sale implică libertatea şi aceasta pentru că etica este filosofie a libertăţii. Doctrina şcolară tradiţională a liberului arbitru nu corespunde în nici un fel celei asupra libertăţii pe care ne-o poate întrevedea în profunzimea ei. Ea a fost creată pentru că era un vinovat fie că cineva trebuia să poarte responsabilitatea şi să justifice pedeapsa asupra vieţii temporale şi a vieţii eterne. Ea fost adaptată eticii normative şi juridice. Liberul arbitru desemnează pentru om alegerea între bine şi rău şi posibilitatea executării unei legi sau a unei norme care i-a fost impusă. Omul va trebui să opteze fie în favoarea binelui şi să împlinească norma, fie să fie condamnat ca să aleagă răul şi a neglijat norma. Revolta lui Luther contra justificării prin opere, legată de liberul arbitru, comportă o indiscutabilă profunzime chiar dacă ea tolerează o anume confuzie.

Printr-un paradox, liberul arbitru poate deveni sursă de sclavie: omul se află supus necesităţii de a alege ceva care-i este impus şi de a împlini norme sub pedeapsa de a fi responsabil de alegerea făcută. (...)

Or, libertatea poate fi înţeleasă nu numai ca o justificare a omului prin virtuţi care decurg din liberul arbitru, adică posibilitatea de a realiza norma, ci şi ca forţă creatoare, ca o creaţie de valori; bineînţeles că ea poate angaja omul pe calea răului, asupra unor fapte care dezvăluie un aspect nejuridic şi imoral, nici pedagogic, dar tragic. Libertatea este condiţia fundamentală a vieţii morale, care n-ar putea exista fără libertatea binelui sau libertatea răului. Este faptul care atrage tragicul în viaţa morală şi face din etică o filosofie a tragicului.

Etica juridică normativă, pentru care libertatea nu e decît condiţia executării binelui, nu sesizează această tragedie. Or tragicul este fenomenul moral esenţial şi categoria fundamentală a eticii (...)

Problema actului creator este înainte de toate aceea al libertăţii. Or, libertatea creaturii nu devine pentru noi accesibilă decît în manifestarea sacrificării feţei divine, decît cu apariţia Dumnezeului Fiu. (...)

Tragedia eticii rezidă înainte de toate în faptul că „binele" nu provine din învingerea „răului". Acesta constituie limitele pe care i le impune binelui legea şi norma. Scopul vieţii este o creaţie eternă şi nu o supunere la reguli şi la principii. Şi totuşi „binele" nu cunoaşte altă formă de a triumfa asupra răului.(...)

Ca fiinţă liberă, omul poartă în el verbul divin, principiul creator şi nu receptivitatea pasivă. Dumnezeu se exprimă în lume prin interacţiunea sa cu omul, traversînd, de-a lungul întîlnirii sale cu el, de-a lungul răspunsului omului către Dumnezeu, altfel spus, de-a lungul refracţiei principiului divin în libertatea umană. Omul poartă în el ceea ce se numeşte neantul creat şi care în realitate este increat, adică libertatea; el îşi trage originile din Dumnezeu

şi puterea acestuia, din creaţia divină şi din neant, din ideea divină şi de la libertate. (...)

Păcatul originar nu se explică decît prin trei principii: libertatea increată, non-existentă anterioară existenţei, abisul meonic care nu e nici al creatorului nici al creaturii, ci este o existenţă care coexistă cu existenţa divină.(...)

Berdiaev, N. De la destination de l'homme, Paris, Editions Je sers, 1935, p. 32-33, 52, 62, 78.

Noi ştim, dimpotrivă, că sărăcia sfîrşeşte prin a degrada spiritul, superior din naştere, al multor creatori în cele sufleteşti. Că-l face meschin, îl înăcreşte, îl strîmtează, îl sărăceşte c-un cuvînt. Şi mai ştim chiar că mizeria, cînd a depăşit o anumită margine, poate face să se piardă complet genii şi talente.

Este sigur că condiţiile exterioare de viaţă au intensificat anumite culori ale viziunii eminesciene. Dar de cînd a creat sărăcia genii şi talente?! Dacă ar fi aşa, ar fi trebuit să nu mai putem trăi în România de genii şi talente... S-ar putea spune cu mai multă dreptate, cred, că, dimpotrivă, dacă Eminescu n-ar fi fost atît de sărac încît să fie nevoit să-şi risipească viaţa în ocupaţii pe care le-ar fi putut avea în locu-i mii de compatrioţi ai lui, rodul geniului său, născut şi nu făcut, ar fi fost desigur şi mai îmbelşugat decît este.

Să spunem, în legătură cu cazul lui Eminescu, că-n general forţă superioară creatoare în domeniul spiritului nu poate fi decît personalitatea liberată de sub apăsarea nevoii directe de cîştig al mijloacelor de trai indispensabile. Lupta pentru aceste mijloace, dusă prea îndelungat şi prea direct, sfîrşeşte prin a umili orgoliul sfînt şi justificat al unei astfel de personalităţi. Drept urmare, foarte adeseori aceasta nu mai e în stare să reziste tentaţiei de a-şi „comercializa" producţia. Comercializarea este şi ea o capitulare în faţa condiţiilor exterioare stupide. Fiind însă capitulare indirectă, ea loveşte mai puţin brutal amorul propriu. Lumea noastră mecanizată şi capitalistă tinzînd să vadă în succesul bănesc semnul cel mai sigur

al valorii cuiva, împinge cu brutalitate spre astfel de capitulări.

Ştim pe de altă parte că nu există posibilitate de creaţie spirituală decît unde există răgaz. Dar, dacă este o categorie de oameni care ar trebui şi ar merita să aibă acest privilegiu ce se numeşte „răgaz", aceasta este în rîndul întîi clasa marilor creatori în ale spiritului. (...)

Constatăm, în general, că rareori valoarea socială a insului este direct proporţională cu valoarea sa spirituală, valoare intrinsecă a lui. Cu excepţia eventuală a omului de acţiune, mărime socială şi mărime spirituală nu sînt cu necesitate valori echivalente. Grandoarea individului bogat sufleteşte nu e „socială".

Cu cît bogăţia interioară a acestuia va fi mai mare, cu atît mai greu va găsi forme de exteriorizare concretă care o-o întrupeze şi pentru societate cu credinţă şi dreptate. Căci, dacă, adesea, opera (în orice domeniu) poate arăta valoare proprie superioară valorii umane a celui ce a creat-o, tot atît de des se întîmplă că valoarea operei rămîne în urmă. Cînd autorul este personalitate spirituală de planul întîi, acest al doilea caz are loc aproape totdeauna. Astfel, adevărata valoare a personalităţii este fatal ignorată de colectivitate, care nu poate avea criterii de apreciere altele decît opera exteriorizată, fapta, în orice domeniu.

Apoi, cu cît bogăţia interioară a insului este mai mare, cu atît centrul atenţiei acestuia o va forma spiritul cu valorile lui, adesea gratuite, şi nu viaţa practică a realizărilor şi acţiunilor direct utile pentru colectivitate. Astfel, personalitatea spirituală ar putea apărea în ochii colectivităţii nu numai inutilă, dar, preocupată de interese neînţelese de cei mai mulţi, ea îi va apărea şi egoistă şi străină. Stranie chiar şi, în consecinţă, ea va indispune şi va irita.

Dar colectivitatea, fiinţă biologică prin excelenţă, caută şi apreciază în primul rînd utilul, dictat şi selecţionat în ultimă instanţă de instinctul de conservare proprie. Ascultînd ca de suprema lege de pruncile instinctului de conservare, colectivităţile sănătoase

caută să păstreze cît mai mult timp posibil un echilibru pe care l-au atins odată. Oricare ar fi acest echilibru.

Insă nimic mai tulburător pentru menţinerea diverselor „echilibruri" sociale decît personalitatea spirituală mare cu aspiraţiile ei către inedit, cu interesele ei care nu par a fi de pe „lumea aceasta", sau care nu se confundă în chip necesar, ori pare a nu se confunda, cu interesele colective. Iar cînd se întîmplă că acestea concordă, rarăori colectivitatea îşi dă seama din primul moment. (Vezi butada: oamenii mari sînt mari abia după moarte. Şi aceastălaltă, tot atît de banală: nimeni nu e profeţ în ţara lui).

In general, istoria ne arată că cu cît o colectivitate a fost mai tare (adică în societăţile în care interesul colectiv, real sau presupus, a primat cu exclusivitate), cu atît mai uşor a sacrificat individul bogat în cele spirituale.(...)

Scurt: nu credem că ştiinţa pozitivă este competentă în toate domeniile de creaţie omenească. Spunînd acestea ne rezemăm - luînd învăţătură din spiritul autentic al adevăratelor ştiinţe - pe experienţa de pînă acum.

Ştiinţific este simţul de relativitate al valorilor şi atitudinilor, şi nu dogmatismul, orice haină ar îmbrăca el. Ştiinţific este să nu ai nici un fel de superstiţie, nici chiar pe aceea a ştiinţei.

Convingerea noastră e, prin urmare, că însăşi ştiinţa, făcută cu spirit critic şi nu ridicată pe dogme de credinţă, ne deschide perspectiva măritoare de orizonturi de unde putem întrezări că pasiunea morală, atitudinea estetică şi speculaţia metafizică sînt atitudini creatoare de valori cel puţin tot atît de mari şi cu drept de existenţă tot atît de nepresciptibil ca şi valorile datorite atitudinii ştiinţifice. Că sînt, în consecinţă, atitudini care, împreună cu cea ştiinţifică, se completează reciproc. Adică, nici nu sînt reductibile la aceasta din urmă, prin confuzie; dar nici nu exclude una pe cealaltă, depreciindu-se reciproc la rangul de nonvalor.

Personalitate spirituală completă nu este decît cel ce e în

stare să concilieze toate aceste atitudini într-o sinteză interioară cu rezonanţe şi ecouri sufleteşti nemărginite.

O astfel de personalitate ar putea eventual fi numită om „religios"; în sens rar, dar foarte tare şi înalt al cuvîntului.(...)

Căci ştiut este că cu cît personalitatea cuiva este mai complexă - complexitate care, în teză generală, poate merge crescînd cu cultura, dar care poate fi şi o dată iniţială de constituţie - cu atît găseşte mai greu soluţii la problema ce ne preocupă, problemă ce i se pune mai puţin simplist.

Soluţiile pe care i le-au dat în cursul vremurilor marile religii, şi care au oferit motive suficiente de nădejde şi cetăţuire la milioane şi milioane de suflete, se arată tot mai nesatisfăcătoare, pe măsură ce personalitatea spirituală devine o realitate tot mai complexă. Sentimentul mizeriei, al nedreptăţii şi al riscului suprem, cu alte cuvinte: sentimentul tragic al existenţei creşte cînd scade speranţa unei reparaţii dincolo de moarte.

Nu ignorăm, pe de altă parte, că astfel de probleme nu se pun decît în conştiinţele cu mare orizont spiritual; un grad relativ înalt de intensitate şi complexitate a vieţii interioare este necesar ca ele să se pună. Astfel, şi-n această privinţă, se confirmă adevărul că extremele se ating: conştiinţele simple şi cele complexe în măsură mare îşi pun de obicei problema sensului existenţei. Conştiinţele pe care le-aş numi mijlocii o ignoră.(...)

Dar, toţi acei care au adus ceva nou pe această lume, fie în domeniul profan, fie în împărăţia spiritului, toţi acei care nu coborît o fărîmitură de Cer pe acest Pămînt, toţi acei care au împărţit aici puţină dreptate au pornit, în drumul lor neprevăzut şi plin de riscuri, cu proclamaţia principiară „Ce este, nu e cum trebuie să fie! Refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!"

Susţinem deci că sentimentul tragic al existenţei, neliniştea metafizică şi tensiunea sufletească mare - aspecte foarte puţin diferite ale aceleiaşi adînci şi permanente stări afective a conştiinţei sînt izvor de foarte mare putere sufletească. Susţinem că această

stare emoţională îşi atinge potenţialul maxim numai cînd este determinată de o viziune a realităţii asemănătoare aceleia pe care am descris-o . noi în cele ce precedă. Şi mai susţinem că puterea sufletească amintită a creatoarea celei mai mari libertăţi spirituale pe care omul o poate cuceri în această lume. Libertate activă, transformatoare de Lume, nu libertate pasivă, de simplu protest. Folosind o formulă anterioară, să zicem scurt: libertate eroică încărcată de riscuri, nu prudentă libertate de „înţelept".(...)

Hotărîrea fermă de a privi realitatea în faţă, fără ochelari ce înfrumuseţează, creează în sufletele robuste dispoziţia morală (întărită de o necontenit crescîndă experienţă intimă) care le dă putere să domine din interior caleidoscopul deconcertant al unei lumi unde totul este aventură şi nimic nu e sigur.

Spiritele mai puţin tari vor căuta - şi cînd cauţi cu răbdare, sfîrşteşti prin a găsi ce cauţi - o ieşire de salvare. Şi vor găsi-o în doctrine filosofice sau religioase care promit certitudine imediată şi securitate, dacă nu imediat, proiectată într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Experienţa ne arată că marea majoritate a oamenilor nu-şi pot găsi echilibrul sufletesc indispensabil vieţii decît într-o lume care e concepută astfel încît face prevederea posibilă. Aceasta insuflă sentiment de securitate, căci vine din certitudine. Iar certitudinea, chiar atunci cînd este pesimistă, e mai puţin obositoare decît irremediabila incertitudine cuprinsă în concluzia finală a consideraţiilor care compun cartea de faţă.

Căutînd să nu escamoteze nici unul din aspectele fundamentale şi contradictorii ale existenţei în folosul celuilalt, străduindu-se deci să ţină riguros seama de experienţă, doctrina pe care o propunem salvează în gradul cel mai înalt realitatea libertăţii noastre spirituale, şi-n gradul cel mai înalt demnitatea noastră, mărind, în dreaptă consecinţă şi în măsură maximă, răspunderea noastră morală. („Salvează" teoretic, căci practic libertatea spirituală se „salvează" singură şi se justifică prin faptul de experienţă certă că există).

Doctrinele totalizatoare ale experienței (despre care am vorbit atît în cele precedente) sau neagă, în consecventă analiză, realitatea acestei libertăți, suprimînd și răspunderea, ori atunci coboară lumea materială la rang de existență de grad secund sau chiar de simplă aparență. Dar, și în acest din urmă caz, nu mai poate fi vorba de libertate reală (aceasta luînd formă concretă numai în luptă reală și în opoziție concretă cu ceea ce nu este ea) și, în consecință, nici de răspundere adevărată.

Nu credem deci, după toate cele spuse, că exagerăm atribuind conștiinței tragice și virtutea pe care o considerăm supremă: virtutea de a fi conservatoarea cea mai atentă și mai pricepută a libertății noastre morale.

Căci este evident că dai dovadă de mai puternică libertate interioară cînd ești în stare să vrei să-ntronezi dreptatea și să realizezi frumosul într-o lume unde totul e aventură cu sfîrșit nesigur, decît atunci cînd vrei - chiar cu îndîrjire mai mare și rezultate mai însemnate, nu importă - să realizezi aceleași aspirații ideale, într-o lume care, într-un fel sau altul, asigură, prin forțele ei imanente, triumful final al strădaniilor tale sau pe acela al strădaniilor milioanelor de semeni alături de tine, sau care vor veni după tine ...

Este dovadă sigură de mai mare superioritate spirituală, și de mai mare curaj, să-ți împovărezi sufletul cu scrupule morale și să însetoșezi după dreptate, într-o lume unde răsplata nu e necesar legată de bunele tale intenții și de rezultatele real obținute, decît să fii delicat sufletește și drept, într-o lume în care o „justiție imanentă" sfîrșește totdeauna prin a triumfa...

Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutînd să găsești fărîme de adevăr mînat de pura intenție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crîmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că strădania și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată

puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă! (...)

Larga perspectivă ce se deschide aici ochilor sufletului măreşte, incontestabil, sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar şi simţul nostru de nemăsurată şi pentru aceasta, poate tragică răspundere. In acelaşi moment, libertatea noastră ne apare ca o foarte mare şi concretă realitate. Căci e libertate activă, înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, şi nu numai libertate de simplu şi în ultimă analiză, neputincios protest. Şi, dacă cumva nimic n-ar fi liber în Natură, ne dăm seama, în acest moment, că spiritul creator de valori al omului este liber. Această libertate a făcut prinţi printre oameni. Şi aceşti prinţi au făcut din viaţa oamenilor realităţe demnă să fie trăită.

D. D. Roşca, Existenţa tragică, Bucureşti, ed. definitivă, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 1o6-1o7, 158-159, 178-179,185, 2o1, 2o3, 193.

Spre deosebire de toate animalele, omul are o istorie, o moralitate, o religie, săvîrşeşte o activitate artistică, ştiinţifică, tehnică etc., care fac la un loc o lume de valori, cultura. De aceea, singurul ideal valabil pentru om e să-şi dezvolte la maximum conştiinţa de sine cu toate afectele însoţitoare, şi voinţa, cu o viziune din ce în ce mai limpede a scopurilor, oricît de îndepărtate ar fi, şi a mijloacelor, ceea ce ne dă lungimea voinţei, pentru a deveni o fiinţă creatoare de valori culturale. Numim această fiinţă ideală, dată însă omului în virtualităţile lui existenţiale : personalitate.

Idealul etic este deci personalitatea creatoare de valori culturale care ni se înfăţişează ca unitate armonică a iubirii de sine, a simpatiei şi a religiozităţii, cu o voinţă cît mai lungă, capabilă adică să aleagă scopurile cele mai înalte şi să mînuiască mijloacele cele mai potrivite pentru realizarea lor. Faţă de realitatea individuală şi socială, personalitatea reprezintă forma lor maximă, care le îmbină în cea mai desăvîrşită unitate. Indivizii îşi găsesc prin personalitate cea mai mare desfăşurare cu putinţă. In felul acesta

o unitate socială compusă din personalităţi devine ea însăşi personalitate creatoare de valori culturale, dizolvîndu-se definitiv orice antinomie dintre individ şi grup.

Teoria personalităţii sociale astfel înţeleasă denunţă ca neîntemeiată o seamă din antinomiile devenite clasice în istoria sistemelor de morală. Am amintit falsa antinomie dintre egoism şi altruism. Egoismul nu e decît o formă degenerată a iubirii de sine. (...)

O personalitate (despre care se vorbeşte de obicei atît de mult în filosofie, ca şi în limbajul curent) nu poate fi altceva decît unitatea armonică, sintetic concentrată a afectelor fundamentale ale voinţei (cum sînt: iubirea de sine, simpatia şi Ehrfucht) cu cea mai lungă voinţă. Cine are cea mai lungă voinţă, adică vede departe, stăpîneşte perspectiva scopurilor, ştie a alege dintre scopurile posibile pe cele mai înalte şi pentru realizarea lor ştie a alege cele mai nimerite mijloace, cine, pe lîngă această voinţă „lungă", mai are dezvoltat armonic iubirea de sine, simpatia şi Ehrfurcht - acela este o personalitate!

Cea mai înaltă datorie etică a cuiva este să devină o personalitate!

Cea mai înaltă datorie etică a cuiva care este o personalitate este să o afirme, să o desfăşoare.

Toate unităţile sociale, orice voinţă trebuie să devină o personalitate, căci pot deveni o personalitate.

Personalităţile care trăiesc în mijlocul unei naţiuni şi pe care le putem numi sociale formează o personalitate mai mare, care este naţiunea însăşi. Naţiunile personalităţi, la rîndul lor, formează o personalitate şi mai mare, care este umanitatea.

Prin desfăşurarea şi afirmarea personalităţii se creează toată scara valorilor culturale.

Personalităţile sociale ori naţionale prin activitatea lor în direcţiunea intelectuală, economică, politică şi juridică creează valorile culturale de ordin intelectual, economic, politic ori juridic.

O personalitate poate fi minimală, adică nedezvoltată, numai posibilă, virtuală.

Ea poate fi reală, adică mai mult ori mai puţin dezvoltată, ori maximală, adică perfect dezvoltată. De gradul dezvoltării personalităţilor atîrnă şi gradul unei culturi. (...) Cultura este întreagă şi adevărată, cînd personalitatea este, dacă nu maximală, cel puţin pronunţată dezvoltată.

Valoarea personalităţii şi valoarea culturii (care purcede din valoarea personalităţii) sînt valorile etice absolute.

Gusti, Dimitrie, Opere, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, p. 349, 219.

Cînd la asemenea proporţii, la unii oameni pe care îi putem considera, din această cauză, ca excepţionali, nevoia de a cunoaşte, prin chiar predominarea ei în mecanismul sufletesc, trebuie să arunce pe planul al doilea sau al treilea interesele obişnuite ale vieţii. Aşa trebuie să ia naştere acea indiferenţă pentru viaţa practică, ce surprinde adesea la oamenii de acest fel şi produce chiar uneori, cînd ia nuanţe mai accentuate - de nerăbdare, de ostilitate, de dispreţ sau de dezgust - o adevărată uimire. De unde se vede că, pentru explicarea unei asemenea atitudini puţin comune, nu e neapărat necesar să presupunem, la savanţii şi la filosofii ce trăiesc departe de lumea concretă, preocupaţi numai de teoriile lor abstracte, acea „insuficienţă practică" de care ne vorbea Herzberg. Se poate, firesc, ca o asemenea insuficienţă să existe, în adevăr, în unele cazuri. Dar atunci ea s-ar putea explica mai natural prin ceea ce Darwin numea legea compensării organice, decît prin mecanismul complicat al inhibiţiilor grefat pe o sensibilitate excesivă. Legea compensării organice înseamnă că atunci cînd unele organe se dezvoltă prea mult, altele scad, în mod corelativ. O dezvoltare excepţională a sistemului muscular, la atleţi bunăoară, atrage după sine o insuficienţă în dezvoltarea sistemului nervos. Atleţii sînt de regulă puţin inteligenţi, iar oamenii de geniu sînt departe de a fi atleţi. Se poate prin urmare foarte bine ca hipertrofia interesului

teoretic să atragă după sine, la unii oameni, o atrofie a interesului practic. Iar îndepărtarea filosofilor de acţiune se poate explica, de asemenea, nu printr-o sensibilitate excesivă, care ar da inhibiţiilor o putere neobişnuită, cum susţine Herzberg, ci prin dezvoltarea excepţională a nevoii de a cunoaşte, care aşi da activităţi intelectuale o intensitate neobişnuită. Discernămîntul critic, care am zis că constituie elementul de căpetenie ale acestei activităţi, din punct de vedere ştiinţific şi filosofic, devenind, atunci, deosebit de activ, descoperă la fiecare pas, în faţa acţiunilor posibile într-o situaţie dată, prea multe motive pro şi contra. De unde îndoiala, care întîrzie acţiunea - şi uneori o face imposibilă. Pentru ca acţiunea să fie promptă trebuie ca inteligenţa să nu ţie prea mult în loc pe cel ce vrea s-o îndeplinească. Prea multă gîndire duce la îndoială, la ezitare, la întîrziere - şi chiar la inacţiune. Acesta e sensul unui cuvînt, în aparenţă ciudat, al lui Anatole France. Intr-unul din romanele sale, Le Lys rouge, e vorba undeva, în treacăt, de un tînăr lucrător, bun, blînd şi cumsecade în purtările sale, dar mărginit şi, prin urmare, credul. Citind o broşură anarhistă, el s-a convins numaidecît că organizarea socială este cauza tuturor relelor de care suferă oamenii şi că, spre a-i face fericiţi, ar fi de ajuns a distruge această organizare prin ei ce o reprezintă. Trecînd dar, fără prea multă gîndire, de la credinţă la acţiune, tînărul lucrător a ieşit în stradă şi a comis un atentat. Iar Anatole France îl caracterizează, zicînd: „il n'était pas assez intelligent pour douter; el était croyant"(el nu era atît de inteligent ca să se îndoiască; era credincios).

Intrebarea ce se ridică acum în chip firesc, în faţa constatării pe care am făcut-o, este; cum ajunge nevoia organică a cunoaşterii să aibă, la unii savanţi şi la filosofi, o asemenea intensitate? O are de la începutul vieţii lor sau o cîştigă numai cu vremea? Şi în ambele cazuri, care este explicarea?

Dacă există un talent ştiinţific şi un talent filosofic, cum există un talent artistic, trebuie să presupunem că elementul de că-

petenie care trebuie să fie o intensitate excepţională a nevoii organice de a cunoaşte. Alături de elementele diferenţiale, care deosebesc varietăţile talentului ştiinţific, după diferite ştiinţe, şi varietăţile talentului filosofic, după diferitele direcţii în care se îndreaptă, putem zice că elementul lor comun şi prin urmare fundamentul - este această intensitate excepţională a nevoii organice de a cunoaşte.

Am zis însă, într-un capitol anterior, că talentul, în general, ar putea să fie o variaţie bruscă individuală, adică o mutaţie ca cele pe care le-a studiat De Vries, creînd o variantă a transformismului. El ar fi, ca atare, înnăscut, iar nu ereditar. Acelaşi ar fi, atunci, şi cazul elementelor lui componante - în primul rînd al intensităţii excepţionale a nevoii organice de a cunoaşte.

Intrucît însă această intensitate excepţională nu este totdeauna am putea zice chiar că nu este mai niciodată - vizibilă de la început, trebuie să admitem că ea este înnăscută numai ca posibilitate sau ca virtualitate organică şi rămîne latentă pînă cînd împrejurările îi permit să se manifeste, mai întîi, şi apoi să se dezvolte, treptat, în forme evidente pentru toată lumea (...)

Printre împrejurările, aşadar, care fac ca nevoia organică de a cunoaşte să se trezească la un moment dat - manifestîndu-se cu o intensitate neobişnuită şi creînd dorinţa de a ajunge la acea înţelegere totală a lumii, pe care o numim filosofică - cea dintîi şi cea mai simplă este întîmplarea . (...)

Oricît de intensă ar ajunge însă, fie din cauza întîmplării, fie sub influenţa altor factori, nevoia organică de a cunoaşte şi oricît de hotărît s-ar orienta cel stăpînit de ea către filosofie, atîta numai nu ajunge pentru ca un filosof să ia naştere. In adevăr, oricît de intensă ar fi ea, nevoia de a cunoaşte nu poate fi satisfăcută fără intervenirea a o sumă de puteri sufleteşti, deosebite de ea. Cel ce a stăpînit de această nevoie şi aspiră, prin urmare, să ajungă la înţelegerea totală sau filosofică a lumii are trebuinţă,

mai întîi, de o putere de muncă extraordinară, pentru ca să poată aduna imensul material de cunoştinţe particulare, indispensabile pentru un filosof, care nu e un savant specialist, cantonat într-o problemă mărginită şi izolată. El are trebuinţă apoi de o tenacitate puţin comună pentru ca să nu se descurajeze prea repede, în faţa dificultăţilor enorme ale acestei munci şi să n-o abandoneze înainte de timp. El are trebuinţă, mai departe, de o mare doză de obiectivitate în preţuirea materialului, atît de întins şi de variat, pe care îl adună, precum şi de o mare doză de pătrundere critică în desprinderea concluziilor la care duc datele lui de căpetenie. El mai are trebuinţă, în sfîrşit, de un mod propriu de a gîndi aceste concluzii, pentru ca să le dea o formă personală sau originală.

Toate aceste calităţi sufleteşti ale unui om ce s-a îndreptat către filosofie se pot constata fără prea multă greutate, cînd s-au manifestat, cînd avem adică dinainte-ne rezultatele lor, cristalizate în opere filosofice.

P. P. Negulescu, Geneza formelor culturii, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1984, p. 2o7-21o.

Matricea stilistică, categoriile abisale sînt frîne transcendente, un fel de stavili impuse omului şi spontaneităţii sale creatoare pentru a nu putea niciodată revela în chip pozitiv-adecvat misterele lumii. Interesantă şi cu totul paradoxală ni se pare împrejurarea că spiritul uman, care trăieşte prin excelenţă în ordinea misterelor şi a revelărilor, care deschisă e singură cale de a despărţi imediatul; această cale este, precum am mai spus, acea a întruchipărilor stilistice. Stilul, prîn toate aspectele sale categoriale, reprezintă neapărat o încercare de salt în non-imediat; dar acelaşi stil, cu categoriile sale de bază, reprezintă şi un mănunchi de „frîne", care împiedică atingerea pozitivă a non-imediatului sau a misterului. E locul să sublinieam prin urmare, că stilul apare la intersecţia a două finalităţi. De o parte omul crede că prin plăsmuiri stilistice izbuteşte să întruchipeze, să revelezе misterele, şi să depăşească astfel efectiv imediatul. Cert, stilul înseamnă o încerca-

re de a depăşi imediatul, dar în acelaşi timp stilul reprezintă, prin categoriile de temelie, şi o frînă abătută asupra omului în setea sa de a converti misterele. In măsura în care stilul posedă semnificaţia unei depăşiri a imediatului, el înseamnă şi un izolator, care ne desparte de mistere şi de absolut. Acest antagonism interior de finalitate, al stilului, e desigur deconcertant. Să nu ne lăsăm însă înspăimîntaţi de aspecte antinomice. Să privim situaţia bărbăteşte. Intr-un mare şi cosmic ansamblu. Vom înţelege atunci degrabă un fapt esenţial, vom înţelege anume că, numai datorită acestei duble finalităţi a stilului, poate fi salvat destinul creator al omului. Marele Anonim se pare că vrea să ţină pe om în permanentă stare creatoare, de aceea se acordă omului perspectiva şi posibilitatea de a depăşi imediatul prin întruchipări stilistice. De notat este însă că, prin aceleaşi cadre stilistice i se pun omului ca un fel de frîne, care îl împiedică de a crea pe plan absolut, adică de a recrea misterele. Marele Anonim a înzestrat pe om cu un destin creator, dar prin frînele transcendente el a luat măsura ca omul să nu i se poată substitui. Creaţia de cultură o înţelegem deci ca un fel de compromis solicitat de conflictul virtual dintre „existenţa umană" însăşi şi „Marele Anonim". Categoriile abisale, stilistice, sînt momentele decisive în constituirea unui asemenea compromis. In fiecare ins creator sau părtaş la un climat cultural, în fiecare popor, în fiecare regiune culturală, în fiecare epocă, acest conflict virtual între existenţa umană şi Marele Anonim se rezolvă printr-un alt compromis. S-ar putea chiar afirma că, sub unghi spiritual, personalitatea individuală sau etnică consistă în găsirea unui compromis special între „Existenţa umană" ca atare şi „Marele Anonim". (...) Totuşi stilul rămîne suprema demnitate a omului, fiindcă prin creaţie stilistică omul devine om, depăşind imediatul; prin plăsmuiri de stil omul îşi realizează permanentul destin creator, ce i s-a hărăzit, şi-şi satisface modul existenţial, ce-i este cu totul specific. Stilul, cu rădăcinile în categoriile abisale, este mijlocul prin care Marele

Anonim [illegible] sigură de o parte destinul creator al omului, şi prin care Marele Anonim se apără de altă parte, ca omul să i se substituiască (...)

...în fatpul stil se întretaie două rînduieli: una este aceea a destinului uman, pus în slujba creaţiei şi a transcenderii; cealaltă este aceea a Marelui Anonim, care se apără şi reglementează. Stilul poate fi privit ca o aspiraţie înfrînată spre revelaţia absolută. O aspiraţie la absolut este stilul prin luminoasă vrednicie umană; înfrîngerea vine din iniţiativă transcendentă, sau din marea grijă boltită peste noi.

Blaga, Lucian, Trilogia culturii, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 372-373, 374.

Ni se va concede că geniul şi talentul sînt simple mijloace prealabile, sau prilejuri fericite, disponibilităţi, care puteau fi puse şi exclusiv în serviciul securităţii şi al instinctului de dominaţiune ale vieţii. Pentru ca geniul omului să devină creator de cultură, acest act a trebuit să fie precedat de o schimbare radicală a modului de a exista. Fără o schimbare a modului, planului, orizontului existenţial, cultura nu s-ar fi ivit niciodată, oricît geniu ar fi tresărit sub ţeasta umană. Sînt aici în joc izbucniri de atitudini inedite şi înfloriri de noi zări peste creştete, alături şi dincolo de imediat, sau care răstoarnă imediatul: existenţa în mister şi pentru revelare. De altfel numai concepînd cultura ca rod - figură şi grai direct ale unui mod sui generis de existenţă, obţinem acel punct de vedere, datorită căruia ea dobîndeşte suprema demnitate. Orice încercare de a vădi cultura altfel decît ca o expresie a variantei ontologice, despre care vorbim, duce la o degradare şi la o depreciere a culturii.

Ibidem, p. 367.

Ce atribute esenţiale posedă pătura intelectuală modernă, care se recrutează din toate clasele, care nu constituie ea însăşi o clasă, fără să planeze totuşi peste clasele sociale ca o superclasă? Mai mult ca oricînd, atributul esenţial al intelectualului este exa-

menul obiectiv şi critica senină, disciplinată, însufleţită de sentimentul răspunderii. Principala funcţie a intelectualului este de „a lumina", de a trezi conştiinţele - o funcţie inspirată de iubire, nu de ură. Inainte de Comte, Condorcet spunea: „Orice societate care nu este luminată de filosofi este înşelată de şarlatani"(Oeuvres, vol. XII, 1847, p.612). Pe scurt, chemarea cardinală a intelectualului este de ordin teoretic, „contemplativ". Dar mai ales într-o eră în care acţiunea este scoasă conştient şi stăruitor pe primul plan, intelectualul nu se poate sustrage şi nici nu vrea să se sustragă acţiunii. Invinuirea sau defăimarea adusă intelectualilor că s-au izolat, să s-au baricadat în aşa-numitul (te miri de ce!) „turn de fildeş" este nefundată. Izolarea intelectualului este metodică, instrumentală, asemenea îndoielii carteziene. Dar întocmai cum îndoiala metodică este pregătirea unei certitudini mai temeinice, tot aşa izolarea este condiţia pregătitoare a unei acţiuni maturizate. Există două căi pe care intelectualul le poate străbate în direcţia acţiunii sociale sau politice, căci face abstracţie de acţiunile legate direct de ocupaţia sa. Intîi, el poate face obiect de cercetare domeniile practice, de exemplu, acela al politicii, ceea ce n-au şovăit să o facă cei mai puri intelectuali, de la Platon şi Aristotel pînă la Kant şi Hegel. A doua cale este participarea directă la viaţa publică, la politică, într-un partid sau altul, pentru o clasă sau alta. Dar participarea este făcută în numele inteligenţei şi deci în scopul de a introduce în acţiunea politică ceva din disciplina critică şi cercetarea obiectivă. Intelectualul transfigurează cît de cît politica prin simţul veridicului, o face mai respectuoasă de adevăr, dreptate, omenie. Intelectualul dăruieşte vieţii publice o parte din spiritul său; este una din principalele sale obligaţii ca intelectual. El jură, în faţa conştiinţei sale, că oricît ar fi legat de politică, el nu va sacrifica adevărul şi demnitatea sa de intelectual. Dacă el se poartă astfel, nu comite drept vorbind o „trădare" a inteligenţei, ci se exclude singur din

sînul ei, dezertează. Sînt atîţia care se prevalează de titlul de intelectual şi în realitate sînt oameni practici, uneori de un soi respingător, rătăciţi într-o pătură socială cu contururi neprecise.

Dar chiar fără prezenţa elementelor pseudointelectuale, pătura intelectualilor are o structură contradictorie. Intelectualul este obiectiv, este critic pînă la capăt şi faţă de el însuşi, şi totuşi el ia atitudini personale, se angajează în acţiune prin decizii în cele din urmă subiective, cu o motivare strict personală, tributară intereselor proprii. Este ceva tragic în această dualitate a intelectualului dualitate care şi la cel mai autentic intelectual există recesiv într-un sens precis şi onorabil. Deşi acţiunea şi pasiunea primează şi la el, ca pretutindeni, intelectualul rămîne exponentul cunoaşterii, al inteligenţei, a cărei putere o valorifică cum nu pot să o facă alţii şi nici nu au misiunea să o facă. In această privinţă, intelectualul are o poziţie paradoxală: într-o lume cu dominantă activistă, el sprijină inteligenţa ca şi cum i s-ar cuveni ei primatul. Nici o mirare că decepţia pîndeşte pe intelectual, dar nu numai decepţia şi vremelnica descurajare, ci şi o durabilă demoralizare, care duce la amoralism şi corupţie.

Mircea Florian, Recesivitatea ca structură a lumii,
vol. II, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1987, p. 118-119

Libertatea umană se realizează la trei niveluri: a) atitudinea iniţială a conştiinţei, fixarea scopului voit; b) alegerea mijloacelor; c) desfăşurarea neîmpiedicată, după alegerea mijloacelor, a acţiunii voluntare. Căci după ce voinţa s-a constituit prin fixarea scopului şi a ales mijlocul sau seria de mijloace, care sînt totodată şi scopuri secundare, în vederea realizării scopului principal şi iniţial, executarea sau realizarea însăşi se poate lovi de piedici. Cele două niveluri din urmă ale libertăţii sînt strîns asociate, fiindcă acela care cunoaşte ce piedici sau opreliţti poate întîlni acţiunea sa va ţine seama de ele la alegerea mijloacelor corespunzătoare scopului. Aproape toate libertăţile sociale se raportează la alegerea mijloacelor şi la posibilitatea executării de a fi

împiedicată, de a se lovi de rezistenţă. Dar nici primul nivel al libertăţii nu este lipsit de semnificaţie majoră. Primul nivel al libertăţii este înscris în conştiinţa individului. Nu există altă conştiinţă decît cea individuală. Libertatea este legată de individual. Dacă individul este factorul dominant, stă în ordinea structurală a realităţii ca libertatea să domine asupra autorităţii, care îi este legată de societate. De asemenea, dacă individul este ca atare liber să facă tot ce-i place, el are nevoie în societate de autoritate. In adevăr, individul este schimbător, este nestabil, neliniştit, expus fluctuaţiilor şi pericolelor, are în interiorul său un principiu de dezechilibru, de nemulţumire, de lesnicioasă disociere a elementelor psihice, pentru ca ele să intre în noi combinaţii. (...)

Individul este agadar liber cînd lucrează cu toată „fiinţa" sa, cu o conştiinţă neîmpărţită. El nu este numai liber, ci şi independent, „de capul său". Stă în natura individului de a fi de sine stătător, de a lucra arbitrar, după bunul său plac. Dar este un fapt tot aşa de elementar că individul nu este suveran, nu poate orice, ci există într-o lume care îl limitează. (...) Oricum, prin tendinţa ei generală, voinţa individuală ascultă de legea independenţei, de legea puterii, a bunului plac, are în sine capacitatea de a-şi da singură „legea", de a lucra sui juris, cum repetă Spinoza. Voinţa de putere domină, ca atare omul este o fiinţă insociabilă, agresivă, nefericită din cauza sentimentului slăbiciunii, a „complexului inferiorităţii". Dar omul este şi o fiinţă sociabilă şi ca atare el consimte să primească egalitatea ca un partener subordonat al libertăţii atunci cînd voinţa de putere, „independenţa" este limitată de cerinţele sociabilităţii. Libertatea ia locul „independenţei" în momentul în care independenţa principială este limitată tocmai pentru a salva ceea ce se poate salva din „independenţa" iniţială - libertatea individului alături sau împreună cu libertatea celorlalţi indivizi.

Libertatea, care rezultă din limitarea „independenţei" este legea, dreptul sau dreptatea. Lupta pentru a da legi, a legifera datează de la greci, fiindcă legea este considerată ca deasupra indi-

vizilor, ca sacră, opusă odiosului arbitrar, voinţei samavolnice a tiranului. Desigur, şi legile pot fi nedrepte, dar atunci lupta reîncepe pentru o lege mai aproape de idealul dreptăţii. Nu există libertate unde nu există lege şi dreptate. Libertatea mea este libertatea celorlalţi şi invers; de aceea, nici eu, nici ei nu putem face ce ne place fără ca libertatea tuturor să nu fie în pericol. Este nevoie de o limitare sau de o constrîngere comună sub formă de lege: pe scurt, este nevoie de ordine. Libertatea este ordinea fundamentată pe lege. Puterea în serviciul ordinii legale este pacea; puterea fără ordine legală este război, este violenţă.

Ibidem, p. 57-59.

Alături de dreptate sau justiţie, de o parte, şi de iubire sau caritate, de altă parte, morala posedă un al treilea principiu: onoarea sau demnitatea persoanei omeneşti. Onoarea are privilegiul de a uni dreptatea şi iubirea, altruismul şi egoismul, interesul social şi interesul individual. (G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, I, p.192). Ea are o poziţie unică între valori, fiindcă în onoare sau demnitate datoria din externă devine internă. Onoarea este chiar considerată ca o datorie personală, ca o obligaţie faţă de sine însuşi. Coordonată, subordonată şi uneori supraordonată conservării de sine este conservarea onoarei sau demnităţii personale, care numai indirect este o datorie faţă de alţii deoarece odată cu onoarea personală apărăm onoarea şi demnitatea unei comunităţi. Onoarea a fost sufletul tuturor aristocraţiilor închise şi suprapuse maselor, faţă de care ţinea să se distingă printr-o atitudine demnă, prin disciplină, prin acceptarea riscului. Onoarea în sens strîmt a fost calitatea sau virtutea unui cerc restrîns de privilegiaţi. Onorarea în sens larg, indefinit de larg, cuprinde orice om şi se transformă în demnitate omenească, în respectul omului. Demnitatea umană inerentă persoanei este onoarea în acelaşi timp individualizată şi universalizată. (G. Richar, L'évolution des moeurs, 1925, p.230). Poetul Alfred de Vigny şi publicistul Prèvost-Paradol aveau credinţa că, în naufragiul moral ce ameninţă civilizaţia, onoarea singură

poate fi „ancora mîntuirii" (Eug. Terraillon, L'honneur - sentiment et principe moral, 1912, p. 284). Poporul a rezumat, în felul său sumar de a înţelege, puterea morală a onoarei în expresia „nu ţi-e ruşine?"

Am plecat de la obligaţia ca presiune socială, de la datorie pentru a ajunge la onoare, la demnitate ca interiorizare şi universalizarea datoriei sub acţiunea legii iubirii. Puterea covîrşitoare a datoriei, stă nu atît în fiecare datorie, cît în totalitatea lor, în ceea ce Bergson numea „întregul obligaţiei" (Les deux sources, p. 25). De asemenea, dreptatea este produsul unei presiuni sociale mai slăbite sub acţiunea recesivă a iubirii. Dreptatea şi caritatea sînt ireductibile. Dreptatea este factorul dominant, fiindcă ea exprimă un moment al legii Puterii şi Violenţei, anume momentul în care imperativul a pierdut brutalitatea iniţială şi s-a sublimat în ideea de egalitate, de echivalenţă (etala valenţă). „Dreptatea fără putere este neputincioasă: puterea fără dreptate este tiranică. Dreptatea fără putere este contrazisă, fiindcă există totdeauna oameni răi; puterea fără dreptate este acuzată. Trebuie deci să punem laolaltă dreptatea şi puterea; şi pentru aceasta să facem ca ceea ce este drept să fie puternic sau ceea ce este puternic să fie drept" (Pascal, Pensées, ed. Brunschwicg, Garnier, nr. 298, p. 152). Dreptatea face puntea între societatea de dominare şi societatea de coordonare; ca atare, ea este fundamentul societăţii. Ei îi urmează datoria interiorizată ca onoare sau demnitatea personală, iar deasupra amîndorura plutesc inspiratoare iubirea, caritatea, bunătatea.

Ibidem, p. 46-47.

Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieţii noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu uşurinţă în alte culturi, şi anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate ştiinţifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre şi care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizaţiei ţării. In Franţa, în Anglia, în Germania veţi găsi reprezentat mai degrabă

tipul intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur şi acest tip, dar nu el ocupă primul plan al importanţei culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede a fi găsit soluţia globală a întregii probleme de cultură a ţării. Veţi recunoaşte în această definiţie multe personalităţi eminente ale scrisului şi gîndirii româneşti mai noi. (...)

Astăzi trebuie să ne organizăm. Temperamentul care trebuie încurajat este temperamentul productiv. Creatorul este omul de care cultura românească are mai multă nevoie, şi lucrul a fost resimţit şi exprimat de mai multe personalităţi, în mai multe feluri. Consideraţi tendinţa răspîndită astăzi în întreaga ţară de a crea organisme noi, care să se conducă de rezultatele ştiinţei şi să intervină activ în rosturile noastre publice, pentru a le transforma. Totul ne spune că vrem să ne desăvîrşim. Această desăvîrşire noi ştim însă că n-o putem obţine prin pedretele magice ale raţiunii care descoperă adevărul, convinsă că, formulîndu-l ea se realizează. Noi trebuie luînd contact cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de iniţiativă şi să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta? Mai întîi credinţa în ştiinţă, în puterea şi eficacitatea raţiunii omeneşti. Apoi iubirea de oameni şi patriotismul, hotărîrea de a veni în ajutorul semenilor cu care sîntem întruniţi pe acelaşi pămînt, cu care împărţim moştenirea aceluiaşi trecut şi aspiraţiile către acelaşi viitor şi, în sfîrşit, mişcaţi de iubirea ordinii şi armoniei estetice, hotărîrea de a da civilizaţiei noastre caracterul unei opere de artă

Vianu, Tudor, Filosofia culturii, în Opere, vol. : 8, Bucureşti, Edit. Minerva, 1979, p. 342, 345.

Actul iniţial al unei astfel de coordonări între o nevoie şi o lege naturală este invenţia. Intre invenţie şi descoperire se face o deosebire esenţială. Descoperirea este găsirea unei energii naturale, latentă pînă la un moment dat, sau, în tot cazul, nesctualizată pentru spiritul omenesc. Descoperirea mai poate fi găsirea unui raport de forţe care funcţiona în natură, dar pe care spiritul uman

nu-l observase mai înainte. Se vorbeşte, în sfîrşit, de descoperiri geografice, acelea care au adus scene noi civilizaţiei umane.

Descoperirea, oricare ar fi categoria ei, se deosebeşte însă de invenţie, care înseamnă nu numai găsirea unui lucru care există în natură, ci aducerea unui plus faţă de ceea ce în natură există, introducerea unui element nou în economia ei. Iată însă că nici deosebirea dintre invenţie şi descoperire nu este atît de categorică pe cît se pare. Un gînditor pătrunzător, şi anume filosoful german care poartă un nume francez, Dubois Reymond, îndrăzneşte chiar să formuleze o propoziţie într-adevăr surprinzătoare, atunci cînd spune că orice invenţie şi descoperire nu are nimic profund şi esenţial. In adevăr, invenţia presupune descoperirea, deoarece cea dintîi este înfăţişată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întîi să fie descoperită. Dar actul coordonării însăşi presupune descoperirea unui anumit procedeu al naturii, căci coordonarea aceasta se face tot graţie unei legi naturale. Astfel se poate în adevăr, spune că invenţia este dintr-un îndoit punct de vedere, o descoperire.

Oricît de interesantă ar fi această analiză, noi trebuie să observăm că există, cu toate acestea, în invenţie un factor deosebit faţă de ceea ce gîndim în noţiunea de descoperire şi anume tocmai forţarea coincidenţei dintre nevoie şi legea naturală. Coincidenţa aceasta se obţine, fără îndoială, tot prin intermediul unei legi naturale. Trebuie însă să apară cineva care să potrivească această nevoie umană cu legea respectivă; trebuie să se producă o contribuţie umană care să formeze coincidenţa, şi tocmai împrejurarea aceasta ne dă dreptul de a vorbi de invenţie ca de ceva deosebit de descoperire. In sfîrşit, în invenţie mai există încă un fapt nou, surprinderea coincidenţei posibile între o nevoie şi legea naturii. Adaptarea aceasta nu se face de către natură însăşi, ci se obţine graţie unui spirit care simte posibilitatea acestei adaptări, creează ipoteze asupra posibilităţii ei, verifică şi realizează, în cele din urmă, această ipoteză. Pentru toate aceste motive cred că teoria

culturii trebuie să menţină deosebirea dintre invenţie şi descoperire.

Ibidem, p. 259-260.

In acelaşi timp, prin supraprețuirea economicului se dezvoltă cu exces în sufletul omului modern sentimentul cantitativului; cantitatea devine categoria de bază a mentalităţii industrialiste. Lucrul a fost adesseori descris în legătură cu civilizaţia americană, cu mania recordurilor ei, valorificate în domeniile cele mai diverse, chiar în acele aşa de puţin potrivite cu acest sistem de evaluaţii, cum ar fi domeniul artistic, unde adesseori creatorii sînt preţuiţi după mărimea onorariilor pe care le obţin.

Necesităţilor devenite din ce în ce mai numeroase, industrialismul le oferă apoi obiecte standardizate, aduse adică la un tip maxim de perfecţiune industrială. Intr-o ţară foarte industrializată toată lumea este îmbrăcată la fel, trăieşte în acelaşi decor, mănîncă şi se distrează după acelaşi calapod. Omogenitatea tipului uman în civilizaţiile industriale este extremă. Un romancier american, Sinclair Lewis, l-a descris sub numele de Babitt. Se introduce astfel în lume o uniformitate, în care se sufocă individualitatea şi orice stil personal de viaţă, ceea ce, după sistemul nostru de evaluări, constituie o altă scădere.

In sfîrşit, peste neajunsul cel mai serios pe care industrialismul îl aduce cu sine este faptul că specializarea fiind prea departe împinsă, munca profesională nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieţii. Viaţa nu se mai organizează în jurul profesiei, ci alături şi uneori împotriva ei. Omul trecutului dezvolta tot felul său său de a fi în jurul muncii pe care o îndeplinea. Munca sa nu era ceva străin de viaţa şi personalitatea lui. El trăia oarecum fericit în exercitarea profesiunii sale, pentru că această profesie alcătuia centrul însuşi al vieţii lui. In industrialism se produce însă o divergenţă între tendinţele cele mai generale ale vieţii lucrătorului şi munca pe care el o exercită. Astfel apare sentimentul dezastruos al urîtului, încercat de muncitorul industrial care are să învîrteas-

că o simplă manivelă, să supravegheze un manometru sau să alimenteze cu combustibil un cuptor. Munca este resimţită în aceste condiţii ca o condamnare, sau ca o contribuţie silnică pe care trebuie s-o dai vieţii. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămîne în afară de fabrică şi în afară de timpul său cel mai lung şi cel mai preţios. Viaţa care nu se împlineşte în cadrul profesiunii încearcă să se completeze în alte ocupaţii, din care nu toate sînt demne, nici folositoare sănătăţii, nici menite să înalţe tipul fizic şi moral al omului. Stupiditatea şi uneori degenerarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viaţă care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrii. Înlăturarea acestor rele este, fără îndoială, una din problemele cele mai vrednice a fi meditate.

Ibidem, p. 264-266

Cele trei etape ale devenirii vieţii îşi au fiecare o zonă de realitate deosebită cu care individualitatea se află în corespondenţă: animalul se află în legătură cu mediul fizic, omul obişnuit trăieşte în actualitatea imediată, iar personalitatea liberîndu-se parţial de imperativele biologice şi integrîndu-şi valorile sociale, îşi află plenitudinea şi adevăratul climat în adîncirea prin gîndire proprie a acestor valori de origină socială. (...) Viaţa interioară, visul, eliberarea de timp şi contingenţe, refugiul în singurătate, trăirea cu sine însuşi, identificarea cu o lume de gînd, nu suprimă infrastructura organică şi ecourile sociale; acestea capătă însă o altă semnificaţie, o altă valoare. Sublimarea datelor temperamentale şi instinctuale ajunge în stadiul personalităţii la desăvîrşire, iar omul social se liberează de nevoile momentului. (...) Faza personalităţii trebuie deci considerată ca o etapă istorică, apărută în cursul evoluţiei sociale. (...) Stadiul personalităţii, prilejuit de interiorizarea şi adîncirea vieţii umane, prin trăirea omului cu sine însuşi, în singurătate, reprezintă, deci o etapă hotărîtoare în devenirea istorică. (...) Omul biologic e o expresie a raportului individuali-

tăţii cu ambianţa; caracterul e rezultatul convieţuirii sociale; personalitatea înfăţişează momentul în care omul conştient de locul lui în lume şi societate înţelege să contribuie efectiv la modificarea mediului spiritual prin contribuţia personală a valorilor spirituale cărora viaţa lui lăuntrică le dă expresie. Sau, cum formulează fericit d-l Dimitrie Todoranu într-o lucrare de întinsă documentare: „Personalitatea nu mai reprezintă o integrare purtătoare de valori, ci un rezervor creator de valori. (D. Todoranu - Psihologia educaţiei, Sibiu, Tipogr. Cartea românească, din Cluj, 1942, p.86). (...)

Condiţiile care au favorizat formarea personalităţii umane şi a vieţuirii în spirit au fost multiple.

In primul rînd, a fost nevoie de un anumit nivel de civilizaţie de bună stare socială, care să pună pe om la adăpost de exigenţele vieţii organice.(...)

Alături de această îmbunătăţire tehnică a condiţiilor de viaţă, dezrobind pe individ de imperativele imediatului, se situează progresul ştiinţific, în primul rînd al astronomiei, care pregăteşte formarea unei concepţii generale asupra universului, a unei Weltanschauung, destinate a lămuri în acelaşi timp locul pe care omul îl ocupă în Natură. (...) Dar mai presus de toate, a contribuit la această afirmare spirituală, lupta omului pentru libertate şi pentru recunoaşterea politică a drepturilor şi egalităţii individuale. (...) Personalitatea umană nu e deci rodul exclusiv al reflexiei singuratice şi al răsfrîngerii omului asupra lui însuşi, ci în măsură hotăritoare rezultatul condiţiilor istorice şi a marilor revoluţii sociale care au schimbat condiţia generală a vieţii umane. Se adaugă : acestor fapte o formulare filosofică a valorii şi semnificaţiei personalităţii umane, al cărei centru de iradiaţie se află în opera lui Im. Kant, dar precedată de numeroşi gînditori, şi reluată de către filosofii contemporani. (...)

Viaţa lăuntrică a individualităţii umane ajunsă la acest stadiu le evoluţie reprezintă un echilibru între conştiinţa valorii sale

proprii, a libertăţii şi independenţei sale individuale, de o parte, şi realitatea socială şi cosmică, pe de alta. Inconjurul social impune omului anumite datorii, suscitînd obligaţia morală de participare la perfecţionarea condiţiilor mediului, iar lumea fizică îi sugerează imensitatea naturii din care s-a desprins forma lui de viaţă. In această concepţie, omul este înconjurat de nesfîrşire şi de trecut, al căror produs este: nesfîrşirea materiei şi a formelor vieţii, din care s-a desprins, şi trecutul timpului, reprezentînd devenirea civilizaţiei în care a apărut. Dublă perspectivă destinată a înfrînge orgoliul egoist.

I. Biberi, Individualitate şi destin, vol. II, Bucureşti, Fundaţia Regele Mihai I, 1945, p. 92-93, 94,95,96.

Deşi consideraţiile care urmează interesează mai mult pe moralist, am socotit că nu ar fi inutil, după aceste descripţii şi argumentări, să revenim asupra libertăţii pentru-sine-lui şi să încercăm a înţelege ce reprezintă pentru destinul uman faptul acestei libertăţi.

Consecinţa esenţială a observaţiilor noastre anterioare este că omul, fiind condamnat să fie liber, poartă pe umerii săi greutatea lumii întregi: el poartă răspunderea lumii şi a lui însuşi ca fel de a exista. Noi folosim cuvîntul de „responsabilitate" în sensul banal de „conştiinţă (de) a fi autorul incontenstabil al unui eveniment sau al unui obiect". In acest sens, responsabilitatea pentru-sine-lui este copleşitoare, deoarece el este acela care face să existe o lume; şi, pentru că el este de asemeni acela care se face să fie, oricare ar fi deci situaţia în care se găseşte, pentru-sinele trebuie să asume în întregime această situaţie cu coeficientul său de adversitate propriu chiar dacă este de nesuportat; el trebuie să-l asume cu conştiinţa orgolioasă de a fi autorul său, deoarece cele mai mari inconveniente sau cele mai teribile ameninţări care riscă să atingă persoana mea n-au sens decît prin proiectul meu şi ele apar pe fondul angajamentului care sînt eu. Este deci o nesăbuinţă să ne gîndim a ne plînge, deoarece nimic străin nu a hotărît

ceea ce simţim, ceea ce trăim sau ceea ce sîntem noi. Această responsabilitate absolută nu este de altminteri o acceptare: ea este simpla revendicare logică a consecinţelor libertăţii noastre. Ceea ce mi se întîmplă mi se întîmplă prin mine şi n-aş putea nici să mă supăr de acest lucru, nici să mă revolt, nici să mă resemnez. De altfel, tot ceea ce mi se întîmplă este al meu; trebuie să înţelegem prin aceasta, mai întîi, că eu sînt întotdeauna la înălţimea a ceea ce mi se întîmplă, în calitatea mea de om, deoarece ceea ce i se întîmplă unui alt om, din partea altor oameni şi din partea lui însuşi, nu poate să fie decît omenesc. Cele mai atroce situaţii de război, cele mai grele torturi nu creează o stare de lucruri inumane: nu există situaţie inumană; numai prin teamă, fugă şi recurgere la comportări magice voi hotărî inumanul; dar această hotărîre este umană şi voi purta întreaga ei răspundere. Dar în afară de această situaţie este a mea şi pentru faptul că ea este imaginea liberei mele alegeri făcute asupra mea şi tot ceea ce ea îmi prezintă este al meu şi pentru faptul că ea este imaginea liberei mele alegeri făcute asupra mea şi tot ceea ce ea îmi prezintă este al meu prin aceea că mă reprezintă şi mă simbolizează. Oare nu eu decid coeficientul de adversitate al lucrurilor şi chiar imprevizibilitatea lor prin faptul că hotărăsc în legătură cu mine însumi? Aşadar nu există accidente într-o viaţă; un eveniment social care izbucneşte deodată şi mă duce cu sine nu vine din afară; dacă sînt mobilizat într-un război, acest război este războiul meu, seamănă cu mine şi îl merit. Îl merit mai întîi pentru că aş putea oricum să mă sustrag de la el, prin sinucidere sau dezertare: aceste ultime posibilităţi sînt acele care trebuie întotdeauna să ne fie prezente cînd este vorba de a judeca o situaţie. Prin faptul că nu m-am sustras unei situaţii, am ales-o; pot să o fac din slăbiciune, din laşitate în faţa opiniei publice, deoarece prefer anumite valori celei a refuzului însuşi de a lupta (stima celor apropiaţi, onoarea familiei mele etc.). În orice caz este vorba de o alegere. Această alegere va fi repetată după aceea în mod continuu pînă la sfîrşitul războiului; trebuie deci să subscriem la ceea ce spune

J. Romain: „In război nu sînt victime inocente". Dacă am preferat deci războiul, morţii sau dezonoarei, totul se petrece ca şi cum aş purta întreaga răspundere a acestui război. Fără îndoială, alţii l-au declarat şi ar exista poate tentaţia de a mă considera numai un simplu complice. Dar această noţiune de complicitate nu are decît un sens juridic; aici, ea nu operează: deoarece a depins de mine ca pentru mine şi prin mine acest război să nu existe şi eu nu am hotărît ca el să existe. N-a existat nici o constrîngere deoarece constrîngerea n-ar putea avea nici o putere asupra unei libertăţi; n-am avut nici o scuză, deoarece, aşa după cum am spus şi repetat în cursul acestei cărţi, propriu realităţii-umane este faptul că e fără scuză. Nu-mi rămîne deci decît să revendic acest război. Dar, mai presus de toate, el este al meu pentru că, prin simplul fapt că intervine într-o situaţie pe care eu o fac să existe şi că nu pot să-l descopăr în cadrul ei decît angajîndu-mă pentru sau împotriva lui, nu mai pot să deosebesc în prezent alegerea pe care o fac în privinţa mea de alegerea pe care o fac în privinţa lui: a trăi acest război înseamnă a mă alege prin el şi a-l alege prin alegerea pe care o fac în ceea ce mă priveşte pe mine însumi. Nu poate fi vorba să-l consider ca o „suspendare a gedinţei", esenţialul răspunderilor mele fiind în altă parte, în viaţa mea conjugală, familială, profesională. Dar în acest război pe care l-am ales, eu mă aleg zi de zi şi-l fac al meu în timp ce mă fac pe mine însumi. Dacă el trebuie să fie patru ani pustii eu port pentru aceasta răspunderea. In sfîrşit, după cum am arătat în paragraful precedent, fiecare persoană este o alegere absolută de sine plecînd de la o lume de cunoştinţe şi tehnici pe care această alegere o asumă şi o luminează în acelaşi timp; fiecare persoană este un absolut bucurîndu-se de o perioadă de timp absolută şi cu totul de neînchipuit într-o altă perioadă. Este deci de prisos să mă întreb ce aş fi fost dacă n-ar fi izbucnit acest război deoarece eu m-am ales ca unul din sensurile posibile ale epocii care ducea pe nesimţite la război eu nu mă deosebesc de această epocă însăşi, n-aş putea fi transportat într-o altă epocă fără contradicţie.

Astfel eu sînt acest război care mărgineşte şi limitează şi face de înţeles perioada care l-a precedat. In acest sens, la formula pe care o citămа mai înainte: „nu există victime inocente" trebuie, pentru a defini mai clar responsabilitatea pentru-sinelui, să mai adăugăm următoarea: „Ai războiul pe care-l meriţi". Astfel total liber, confundîndu-mă cu perioada a cărui sens am să fiu, tot atît de profund răspunzător de război ca şi cum l-aş fi declarat eu însumi, neputîndu-trăi mimic fără a-l integra situaţiei mele, angajîndu-mă în ea în întregime şi marcînd-o cu pecetea mea, trebuie să fiu fără remuşcări şi regrete aşa cum sînt fără scuză deoarece, din clipa accesului meu la fiinţă, port greutatea lumii eu singur, fără ca nimeni şi nimic să mi-o poată uşura.

Totuşi această răspundere este de un fel cu totul special. Mi se va răspunde, într-adevăr, că „n-am cerut să mă nasc", ceea ce este un fel naiv de a pune accentul pe facticitatea noastră. Adevărul e că sînt răspunzător de tot, în afară de răspunderea mea însăşi deoarece nu sînt temeiul fiinţei mele. Totul se petrece deci ca şi cum aş fi constrîns să fiu răspunzător. Sînt părăsit în lume, nu în sensul în care aş rămîne abandonat şi pasiv într-un univers ostil, ca o scîndură care pluteşte pe apă, ci dimpotrivă, în sensul în care mă aflu deodată singur şi fără ajutor, angajat într-o lume a cărei întreagă răspundere o port, fără a putea, orice aş face, să mă sustrag, fie şi pentru o clipă, acestei răspunderi, deoarece sînt responsabil chiar şi de dorinţa mea de a fugi de răspundere; a rămîne pasiv în lume, a refuza să acţionez asupra lucrurilor şi asupra Altera, şi asta înseamnă a mă alege, iar sinuciderea este un mod ca oricare altul de-a-fi-în-lume. Totuşi regăsesc o responsabilitate absolută prin fâptul că facticitatea mea, adică în cazul de faţă faptul naşterii mele este insezisabil direct şi chiar de neconceput, deoarece acest fapt al naşterii mele nu-mi apare niciodată brut, ci întotdeauna prin intermediul unei reconstrucţii pro-iective a pentru-sinelui meu; mi-e ruşine că m-am născut sau mă mir de acest fapt,

sau mă bucur, sau, încercînd să-mi iau viaţa, afirm că trăiesc şi-mi asum această viaţă ca fiind rea. Astfel, într-un sens, aleg de a mă fi născut. Această alegere însăşi este afectată integral de facticitate, deoarece nu pot să nu aleg; dar această facticitate la rîndul ei nu va apare decît în măsura în care o depăşesc spre scopurile mele. Astfel, facticitatea este pretutindeni, dar insezisabilă; eu nu întîlnesc niciodată decît responsabilitatea mea, de aceea nu pot să întreb: „De ce m-am născut?", să blestem ziua în care m-am născut sau să declar că n-am cerut să mă nasc, deoarece aceste atitudini diferite faţă de naşterea mea, adică faţă de faptul că eu realizez o prezenţă în lume, nu sînt altceva decît, tocmai, diferite modalităţi de a asuma în deplină responsabilitate această naştere şi de a o face a mea; dar în acest caz, eu nu întîlnesc altceva decît pe mine însumi şi proiectele mele, astfel încît în cele din urmă părăsirea mea, adică facticitatea mea, constă pur şi simplu în aceea că sînt condamnat să fiu în întregime răspunzător de mine însumi. Eu sînt fiinţa care este ca fiinţă a cărei fiinţă e în discuţie în interiorul fiinţei sale. Şi acest „estè" al fiinţei mele este ca prezent şi insezisabil.

In aceste condiţii, deoarece orice eveniment al lumii nu poate să mi se descopere mie decît ca prilej (prilej folosit, pierdut, nesocotit etc.) sau, mai bine încă, deoarece tot ceea ce mi se întîmplă poate fi considerat ca o şansă, adică nu ne poate apărea decît ca mijloc de a realiza această fiinţă care este în discuţie în fiinţa noastră şi deoarece alţii, ca transcendenţe-transcendate, nu sînt, nici ei, decît prilejuri şi şanse, responsabilitatea pentru-sinelui se întinde asupra lumii întregi ca lume-populată. Tocmai astfel se percepe pentru-sinele în nelinişte, ca o fiinţă care nu este nici temeiul fiinţei sale, nici a fiinţei altuia, nici a fiinţei lor în-sine care formează lumea, dar care este constrîns să hotărască sensul fiinţei, în el şi peste tot în afară de el. Cel care realizează în nelinişte condiţia sa de fiinţă aruncată într-o responsabilitate care se răsfrînge pînă şi asupra părăsirii sale, nu mai are nici remuşcări

nici regret, nici scuză: el nu mai este decît o libertate care se descoperă perfect ea însăşi şi a cărei fiinţă rezidă în însăşi această descoperire. Dar după cum s-a observat la începutul prezentei lucrări cel mai adesea noi fugim de neliniştе prin rea credinţă.

J.P. Sartre, L'être et le Néant, Gallimard, Paris, 1943, fragment tradus în vol. Teatru vol. II, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 318-322.

Dacă mă menţin pe poziţia pe care m-am fixat şi care constă din a trage toate consecinţele (şi nimic altceva) pe care le presupune descoperirea unei noţiuni, mă aflu înaintea unui al doilea paradox. Dacă rămîn fidel acestei metode, nu mai sînt de loc preocupat de problema libertăţii metafizice. Nu mă mai interesează să ştiu dacă omul este liber. Nu pot simţi decît propria mea libertate. Despre ea nu pot avea noţiuni generale, ci doar cîteva vederi clare. Problema „libertăţii în sine" nu are sens. Căci ea este legată în ochiul alt chip de aceea a lui Dumnezeu. Ca să ştim dacă omul este liber trebuie să ştim dacă el poate avea un stăpîn. Absurditatea particulară a acestei probleme vine din faptul că însăşi noţiunea care face cu putinţă problema libertăţii îi retrage în acelaşi timp întregul său înţeles. Căci în faţa lui Dumnezeu nu se pune atît problema libertăţii cît problema răului. E cunoscută alternativa: sau nu sîntem liberi, şi Dumnezeu cel atotputernic este responsabil pentru răul din lume. Sau sîntem liberi şi responsabili dar atunci Dumnezeu nu mai este atotputernic. Toate subtilităţile unor şcoli de gîndire n-au schimbat cîtuşi de puţin caracterul definitiv al acestui paradox.

De aceea nu mă pot pierde în exaltarea sau în simpla definire a unei noţiuni care îmi scapă şi care-şi pierde înţelesul din clipa în care depăşeşte limitele experienţei mele individuale. Nu pot înţelege în ce poate consta o libertate care mi-ar fi dată de către o fiinţă superioară. Am pierdut simţul ierarhiei. Nu pot avea despre libertate decît concepţia prizonierului sau a individului modern în sînul statului. Singura pe care o cunosc este libertatea de spirit şi de acţiune. Or, dacă absurdul îmi anihilează toate şansele de liber-

tate eternă, în schimb el îmi redă şi îmi exaltă libertatea de acţiune. Privaţiunea de speranţă şi de viitor înseamnă o creştere a disponibilităţii omului.

Inainte de a întîlni absurdul, omul cotidian trăieşte cu un scop, cu grija viitorului sau cu grija de a ne justifica (nu are importanţă faţă de cine sau de ce). El îşi evaluează şansele, se bizuie pe ceea ce va fi mai tîrziu, pe pensie sau pe munca fiilor lui. Mai crede că-şi poate orîndui viaţa după voia lui. De fapt, acţionează ca şi cum ar fi liber, chiar dacă toate faptele nu fac decît să contrazică această libertate. După ce a descoperit absurdul, totul e zdruncinat din temelii. Ideea că „sînt", felul meu de a acţiona ca şi cum totul ar avea un sens (chiar dacă, uneori, spun că nimic nu are sens) se află dezminţite în chip ameţitor de absurditatea unei morţi posibile. A te gîndi la ziua de mîine, a-ţi fixa un scop, a avea preferinţe, toate presupun credinţa în libertate, chiar dacă uneori îţi dai seama că nu o ai. Dar în acea clipă, ştiu bine că acea libertate superioară, acea libertate de a fi, singura pe care se poate întemeia un adevăr, nu există. Moartea se află aici ca unică realitate. După ea, jocul s-a încheiat. Nu sînt liber nici pentru că mă perpetuez, ci sclav, şi mai cu seamă sclav fără speranţă unei revoluţii eterne, lipsit de arma dispreţului. Şi cine poate rămîne sclav, fără revoluţie şi fără dispreţ? Ce libertate poate exista în deplinul ei înţeles, fără certitudinea eternităţii?

Camus, Albert, Mitul lui Sisif. Eseuri, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 56-58.

Deziderатul moral şi estetic cel mai frecvent e de a deveni o personalitate. Fiecare se simte astăzi o personalitate şi frica de a o pierde devine o obsesie. De unde căutarea cu orice preţ a originalităţii, valoare unanim apreciată. In alte epoci, se împărţeau oamenii în vitioşi ori virtuoşi, inteligenţi ori proşti, curajoşi ori fricoşi. Astăzi clasificaţia care tinde să substituie tuturor celorlalte e aceea de original ori comun. Frica de a-şi pierde originalitatea, deci personalitatea, îi face pe unii rebarbativi la orice

influenţă binefăcătoare. Un scriitor, citat de A. Gide, nu voia să citească pe Goethe şi Shakespeare ca să nu-şi piardă specificitatea sufletească. Mulţi dintre aceştia, dispreţuind orice influenţă, dispreţuiesc însă şi cultura.

Pe de altă parte, noţiunea de individualitate pătrunde din ce în ce mai mult în metodologia ştiinţelor. Nu mai vorbim de istorie, unde faptul specific a fost apărat de la Rickert încoace de majoritatea filosofilor istoriei contra asimilării lui cu ideea de serie ori de cauzalitate generală. In artă, victoria romantismului, cu gustul său pentru individualitate, subiectivism, specific local, a pus capăt de mult omului general, abstract, fără timp şi patrie, întrebuinţat de clasicism. Si această victorie s-a înscris ca o achiziţie în istoria artelor şi literaturii.

Chiar psihologia, nu numai că a introdus în conţinutul său un capitol care se numeşte „psihologia diferenţială" ori „individuală", dar chiar în ceea ce se numeşte „psihologia generală" noţiunea de individualitate serveşte drept criteriu de deosebire între psihismul uman şi cel animal. Insăşi definiţia faptului psihic pleacă de la noţiunea de individualitate.

In medicină, s-a spus încă de mult că nu există boală, ci numai bolnavi, adică că orice maladie variază cu subiectul care o poartă. Se pare astfel că această noţiune diferenţială de individ, de specific e în plin succes astăzi. (...)

Noţiunea de personalitate îşi trage originea din viaţa obscură a funcţionării organice, din unitatea fiziologică a acestui organism Cenestezia nu e altceva decît reflexul asupra sistemului nervos al totalităţii proceselor fiziologice dintr-un anume organism. Şi vom vedea mai departe că, deşi cenestezia nu joacă rolul exclusiv pe care îl atribuiau vechii psihologi în formarea personalităţii, totuşi ea constituie un factor serios în acest proces genetic.

Cultura contemporană opune, de foarte multe ori, individul societăţii, ca două noţiuni contradictorii una alteia, ca două forţe

în veşnic conflict. Acest proces este moştenire a individualismului sec. al XVIII-lea, o moştenire rămasă mai ales de la Rousseau şi de la contractualismul său. Se ştie că el punea realitatea individului înaintea societăţii şi că istoriceşte derivă societatea din voinţa cîtorva indivizi de a se uni între ei în grup social. (...)

Cercetările etnografice şi sociologice ne arată astăzi cu destulă claritate că individul e posterior societăţii. Aceasta nu e decît o simplă invenţie socială. Societatea produce indivizii prin diferenţiere şi nu indivizii compun societatea prin sinteză. Colectivitatea e cadrul şi realitatea din care se desprinde în evoluţia istorică noţiunea de individ. Iată de ce consideraţiile de ordin sociologic care vor urma sînt absolut indispensabile unei anchete psihologice referitoare la formaţia ideii de personalitate. Această idee se formează interior, în conştiinţă. Nu e mai puţin adevărat însă că ea se suprapune deasupra unei realităţi biologice - unitatea funcţională studiată mai sus - şi îşi culege elementele din realitatea socială exterioară unde se formează ca o categorie a vieţii colective noţiunea de individ. Dar aceasta se întîmplă destul de tîrziu. Societăţile primitive sînt, după expresia lui Vidal de la Blache, ca nişte nebuloase umane în care nu s-a produs încă nici un nucleu de condensare. (...)

După fundamentul biologic care serveşte de bază şi după viaţa socială în care se plămădeşte prin diferenţiere individul distinct de masă, putem trece la ecoul interior, psihic, pe care-l aruncă aceste fenomene în conştiinţa noastră, căutînd să arătăm care sînt etapele formaţiei psihice a ideii de personalitate.

II EVOLUTIA PSIHOLOGICA

Ceea ce am putut obţine din observaţiile introductive de mai sus a fost degajarea a două elemente primordiale în orice idee despre individ: unul biologic, unitatea funcţională, formînd oarecum materia, substratul natural al acestei noţiuni şi, în al doilea rînd, un altul sociologic, realizînd investirea acestui substrat de către

mediul ambulant cu o formă esterioară. Din interferenţa realităţii biologice şi a celei sociale porneşte orice consolidare individuală.

Totuşi, ori de cîte ori ne gîndim la noi sau la alţii, ne prezentăm conştiinţei o imagine ori o idee conţinînd ceva specific, ireductibil. Conştiinţa de sine, de eul propriu e un fenomen psihologic. Fie că se formează în ambianţa socială, fie că e un rezultat al funcţionării biologice, ea se oglindeşte în viaţa sufletească, se organizează interior ca un proces al vieţii mentale. Acele va trebui să-i urmărim şi noi curba formaţiei. (...)

Interiorizarea sau dedublarea nu ajung ca să constituie complet eul. Mai trebuie încă ceva, mai trebuie un anume sentiment de identitate în „eul subiect". De la Kant, care a apăsat în mod special asupra identităţii eului, simţul comun admite necontrolat acest postulat.

Ca să am ideea de eu propriu, îmi trebuie ca cel care am fost ieri să fie acelaşi cu cel care sînt astăzi. Trebuie ca toate variaţiile pe care le suport din relaţiile cu mediul să fie superficiale şi sub ele să rămîie un fond statornic, neschimbat. Se petrec pe urmă, în sufletul nostru, lacune. De pildă, somnul. Cel care sînt în momentul dinaintea somnului şi cel care sînt atunci cînd mă trezesc după somn e aceeaşi persoană. Şi totuşi viaţa sufletească a fost întreruptă. Ceea ce mă repune exact în acelaşi punct unde eram în momentul întreruperii vieţii sufleteşti e memoria. De fapt, eul nu e ... decît totalitatea experienţelor mele, adică tot trecutul meu. (...) Se poate spune astfel că eul îşi trage realitatea din trecut şi că e o chestie de memorie. Despre oamenii care n-au memorie afectivă, adică care nu sînt capabili să-şi amintească un sentiment trecut, se zice în mod popular că n-au caracter. Şi lucrul e drept. Fără memorie e greu de păstrat unitatea noastră sufletească. (...)

Astfel eul trebuie considerat ca o apariţie legată de funcţia memoriei, dar mai ales a raţionamentului. Această formă de personalitate unifică pentru prima oară într-un sistem atitudinea sufletească a omului faţă de ambianţă, şi creează viaţa interioară cu toate com-

plicaţiile ei. Formele de personalitate care vor urma vor fi altoite pe acest fond de interioritate şi nu vor fi decît perfecţionări ale acestuia.

Individualitatea. Incorporarea trecutului printr-un act de memorie la preocupările prezentului presupune o sinteză mentală.(...) Astfel pentru a fi o individualitate trebuie ca evoluţia noastră sufletească să ajungă la gradul de viaţă interioară, de memorie, de raţionament necesar celui şi descrise mai sus. Dar aceasta nu e de ajuns. Ii mai trebuie în plus un anumit grad de tensiune sufletească o putinţă de energie psihică care, debordînd cadrele trecutului şi ale prezentului, să radieze către viitor.(...)

Personalitatea. Se identifică, de obicei, noţiunea de individualitate cu cea de personalitate. Şi există totuşi o remarcabilă diferenţă. (...) Astfel deosebirea între individualitate şi personalitate e aceea ca dintre o judecată de valoare şi una de realitate. Prima se constată ca o simplă existenţă, pe cea de a doua o apreciem o cîntărim şi ajungem pe urmă la concluzia că e un ideal care trebuie ajuns. Dar ceea ce azi e un ideal pentru o elită, mîine poate deveni o realitate pentru mulţime. Cînd evoluţia individului va depăşi faza personalităţii, aceasta va deveni, ca şi individualitatea, simpla constatare a unui fapt sufletesc.

2. Originalitatea. Semnificaţia personalităţii nu e numai morală. Trebuie să adăugăm punctul de vedere artistic. Specificul, originalul erau în faza anterioară caractere mai mult ori mai puţin indispensabile individualităţii. Cu progresul mentalităţii artistice, în care ineditul şi noutatea joacă primul rol, personalitatea şi-a căpătat un nou atribut. (...)

3. Complexitatea. Deviza moralei ca şi a pedagogiei contemporane fiind cultul personalităţii, e firesc ca ... cea dintîi să fie dezvoltarea ei cît mai largă, cît mai simplă. Incă din morala lui Aristot vedem că se recomanda cultivarea armonică a tuturor facultăţilor, dezvoltarea completă a tuturor aptitudinilor. Omul modern vrea să fie complet. Şi cu cît specializarea creşte în unele domenii

cu atît nevoia de a înţelege integral viaţa se face mai simţită. (...

Personalitatea nu a apărut încă de la începutul vieţii sufleteşti. Ea s-a format de la simplu la complex utilizînd pe rînd toate facultăţile pe măsură ce apăreau: la început sentimentul organic, pe urmă percepţia, apoi credinţa, în fine raţionamentul şi voinţa. Etapele parcurse s-au format cu încetineala straturilor geologice. Cu toată viaţa lor milenară, vechile forme de personalitate subzistă determinînd şi azi, bineînţeles numai în parte, fenomenele vieţii sufleteşti individuale.

Ralea, Mihai, Formarea ideii de personalitate. Studiu de psihologie genetică, în vol. Studii, vol. 6, Bucureşti Edit. Minerva, 1989, p. 66-112.

Ethosul noblеţei fiind saltul peste realitate, legea şi constanţă fiind depăşirea perpetuă, fără oprire, urmează de aci caracterul ei revoluţionar. Satisfacţia şi beatitudinea nu intră în deprinderile ei. Noblеţea nu cunoaşte echilibru şi calm. Viziunile ei întrec în orice clipă datele imuabile, tendinţele de linişte şi calm. Coincizînd cu eroismul, virtutea nobilă umple istoria de răsunetul ei. Ea cere creaţiune neîncetată de valori noi. Prin aceasta, ea se situează într-un caracter permanent opoziţionist, într-o ipoteză de excepţie, de contrazicere a ceea ce e curent şi banal. Pusă faţă în faţă cu tendinţele biologice ale adaptabilităţii, ea apare slabă şi dezarmată. Cum însă în fiecare mulţime este un dor neistovit de reînnoire, prestigiul ei creşte enorm şi masele sfîrşesc prin a fi angajate în mersul lor spre mai bine. Astfel, ceea ce combate şi disprеţuieşte noblеţea e punctul de vedere conservator. Dar aristocraţiile sînt mai ales conservatoare. Denunţam mai sus confuzia între noblеţe şi aristocraţie. Aceste două noţiuni sînt, după cum se vede, nu numai diferite: ele sînt contradictorii. (...) Singurul sens al noblеţei e cel revoluţionar, cel eroic, adică etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniştea sa de veşnică îmbunătăţire.

Idem, Explicarea omului, în: Scrieri, vol. 1, Bucureşti, Edit. Minerva, 1972, p. 279.

Orice adevărată personalitate are în viaţă o unitate de direcţie şi stil. Oricît ar iradia în toate direcţiile, îi rămîne tot timpul vatra centrală în care îşi manifestă esenţa creativităţii, adevăratul sens al vieţii, manifestarea ei cea mai constantă.

C. Tsatsos, Filosofia socială a vechilor greci, Bucureşti, Edit. Univers, 1979, p. 34.

Omul are o natură dobîndită secundară - personalitatea, - care este căpătată prin trăirea într-o anumită comunitate. Acest caracter cultural sau personalitatea presupune o natură dată primară a omului ca condiţie necesară. Astfel natura omului e văzută sub specie eternitatis ca o parte a ordinii naturii, iar sub specie temporăş ca un produs istoric al experienţei culturale. Aceste două demersuri sînt esenţiale pentru înţelegerea omului.(...)

Sînt trei niveluri sau tipuri de libertate: psihologică, culturală şi morală sau normativă. Libertatea naturală este identică cu puterea psiho-biologică de acţiune (conf. Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau). Prin natură omul este potenţial liber pentru a face ceva. (...) Este relativ absolută în natura ei, în măsura în care ea este limitată numai de potenţialitate umană în relaţia cu mediul geografic şi biologic.

Libertatea biologică este dobîndită istoric atît filogenetic, cît şi ontogenetic. (...) Extinderea libertăţii sale naturale este condiţionată natural. Individul învaţă să meargă şi să umble în societate. Membrii diferitelor culturi vor diferi (urbanul şi pădurarul). (....)

Cultura lărgeşte dar şi limitează libertatea umană. Căci avem restricţii şi autorităţi culturale. Libertatea culturală este în mod esenţial o libertate restrictivă, impusă de către o societate dată membrilor săi în interesele supravieţuirii şi bunăstării sociale. (...)

Fiecare societate prescrie reguli indivizilor prin instituţiile pe care şi le creează. Libertatea morală, ideală sau normativă care poate fi definită ca acţiune în concordanţă cu un ideal raţional al

binelui pentru om în societate, presupune un anumit grad de cunoaştere a naturii omului şi comportamentului său. Ea e mai restrînsă decît celelalte, pentru că presupune un ideal determinat. Idealul moral prin sine e ceva conceput de raţiune şi deşi sugerat de dorinţe, experienţe şi de cultură nu derivă în întregime din ele. Este un ideal al perfecţiunii individuale şi al justiţiei sociale pentru care numai omul cultural poate să-l conceapă şi el transcende orice formă actuală de cultură. Idealul moral poate fi descris ca fiind cultural sau metacultural, de vreme ce ei serveşte ca normă pentru reglementarea şi transformarea culturii şi nu trebuie să-şi extragă autoritatea sau validitatea sa din nicio cultură istorică dată.(... Intre cele trei niveluri ale libertăţii există o interdependenţă. Libertatea biologică este preculturală. Libertatea normativă este pozitivă şi negativă în acelaşi timp: pozitivă prin faptul că validează dreptul individului la libertate; negativă prin faptul că impune normele culturale. (...)

Bidney,David, Theoretical Anthropology, Schocken Books, New York, 1970, p.9, 10-13.

In definitiv s-a numit geniu (şi există o genialitate şi a naturii dacă ştim s-o surprindem) tocmai cel care prescrie alte legi, fără a ni se spune întotdeauna că geniul s-a hrănit din substanţa mediului său extern, pe care l-a prefăcut în mediu intern, într-o măsură atît de puternică, încît a sfîrşit prin a face din sine un mediu extern pentru alţii şi alte realităţi.(...)

C. Noica, Scrisori despre logica lui Hermes, Bucureşti, Edit. Cartea românească, 1986, p. 71.

Avem şi noi, un „om complet", aşadar, în traducere, un'uomo universale.

Şi totuşi, să nu ne satisfacem cu propria noastră laudă, din conştiinţe oricît de înalte ar izvorî ea. Să ne întrebăm dacă într-adevăr putem aşeza universalul nostru alături de universalul marilor culturi europene, unde au apărut cu adevărat cîţiva „oameni completi". Confruntarea merită să fie făcută, de oricine crede că

pierdem, în mijlocul realităţilor noastre, măsura adevărată a lucrurilor.

Există cîţiva oameni universali acreditaţi, în Renaştere şi în epoca modernă. Toţi invocă pe un Leon Battista Alberti, omul tuturor înzestrărilor: era pictor, sculptor, arhitect, muzician, literat, om de idei. Cînd vine la Academia platonică din Florenţa, deşi nu e mare platonician, este primit cu cinste de [illegible] Lorentzo, de Marsillio Ficino, de Poliziano şi Pico della Mirandola, căci el este şi un mare umanist. Un om universal, aşadar. Dar e unul în suprafaţă, pe orizontală, fără mari culmi. Ne-o spune Vasari, istoricul pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor Renaşterii, declarînd că mulţi îl întreceau pe Alberti în creaţia de artă, dar nici unul nu-l întrecea în scris. Iar la scris, ce rămîne din el? Este viziunea lui despre omul burghez, din tratatul Familiei, un tip de om care putea fi viu în acel ceas al începuturilor, dar care, cu virtuţile lui mijlocii, rămîne un model de platitudine. Un asemenea ideal de universalitate pe orizontală slujea Alberti, cu scrisul şi creaţia lui. Astăzi abia dacă, printre nespecialişti, i se mai ştie numele.

In timp ce Alberti era un om al tuturor înzestrărilor, Pico della Mirandola era unul al tuturor cunoştinţelor. Amîndoi sînt invocaţi ca prototipuri de „oameni universali", numai că la Pico universalitatea ar putea fi aliată şi cu adîncimea. Din păcate, nu este nici la el. Pico era omul tuturor cunoştinţelor, reuşind de tînăr, de la optsprezece ani, să uimească lumea prin ceea ce ştia; nu numai greacă şi latină, dar şi ebraică, arabă sau caldeeană. Cu pregătirea aceasta neobişnuită el avea să încerce, pînă la cei treizeci şi doi de ani, cînd i se curmă brusc viaţa, să împace toate doctrinele: platonismul cu aristotelismul, religia creştină cu religiile orientale şi religiozitatea cu filosofarea. Este în Pico un uomo universale nu numai prin cunoştinţe, ci şi prin înzestrări; se poate spune şi prin animalitatea : lui fericită, căci un uomo universale nu e numai spirit, este om deplin. Puţini oameni au părut atît de deplini şi glori-

oşi

oşi în trup şi spirit ca Pico. Dar cînd te apropii de el, îi vezi pragurile şi nerodnicia. N-a putut purta mai adînc nici asupra lumii italiene, nici asupra restului lumii, cu vreuna din creaţiile sale.

Ceilalţi oameni universali sînt în realitate simple spirite universale, mari cugete cunoscătoare, ca Erasmus; extraordinare pentru timpul lor, nu şi pentru al nostru. Dacă ar trebui să alegem între „spirite" universale, am prefera pe cei de mai tîrziu, pe un Pascal şi Leibniz, care ştiau ceva şi pentru timpul nostru. Un Pascal ar fi printre puţinii vrednici să trăiască în veacul nostru, căci acoperea întreg registrul culturii ştiinţifice, ca şi pe cel al culturii umaniste, şi ar reflecta deopotrivă revoluţia tehnico-ştiinţifică de astăzi ca şi aspiraţiile către un umanism adîncit. Universalitatea lui e cu adevărat durabilă - dar nu era dublată de o împlinire trupească pe măsura ei, dimpotrivă, „Der kranke Pascal", spunea Goethe, şi o spunea din plinătatea sănătăţii lui.

Poate abia în Goethe întîlnim un om universal pe măsura Idealului Renaşterii, universal cu spiritualitatea şi animalitatea lui cu tot. Iar tocmai Goethe este înfrăţit în adînc cu cultura noastră, după cum exemplarul uman sănătos, care era Eminescu în adolescenţă şi tinereţe, poate aminti o clipă de omul universal german. Nu ne ocupăm îndeajuns de Goethe pentru că este în el, la prima vedere, platitudine. Dar e vorba de o platitudine trimisă pînă la toate deschiderile naturii şi culturii umane. In întregul ei, ea echivalează genialitatea. Este în orice caz o consonanţă între lirismul predominant în cultura noastră, cu dimensiunea noastră păgînă şi sensul nostru adînc al naturii, pe de o parte, şi afirmarea spirituală a lui Goethe, de alta. In anii lui Eminescu, Goethe, deşi săvîrşit din viaţă de mult, era încă imperfect cunoscut, căci nu se deschiseseră arhivele din Veimar, pe care nepoţii poetului le păstrau cu gelozie. Abia de pe la 1880 un alt Goethe, nu atît autor de opere, cît operă el însuşi, a ieşit la iveală, iar de la acest Goethe avea să se revendice o bună parte din cultura noastră, în frunte cu Blaga, în timp ce cultura noastră populară aşteaptă încă să fie confruntată cu viziunea lui

Goethe.

Dar Goethe nu a lăsat documente de ordinul caietelor lui Eminescu. Are uneori însemnări întinse de jurnal, totuşi impersonale aproape, în schimb este întreg în opera sa, care e o nesfîrşită mărturisire, cum o spunea singur. Atunci, cu alţi doi oameni universali ne-a rămas de făcut apropierea, căci aceştia au lăsat cu adevărat ceva de ordinul caietelor lui Eminescu: este vorba de Leonardo şi de Valéry. Am avut surprinderea să vedem, în investigaţia noastră că numai hîrtiile rămase de la aceştia au caracterul manuscriselor eminesciene: sînt documente ale unor oameni de cultură care, însemnînd haotic tot ce îi interesează, pot interesa în întregime, cu ultima lor notaţie naivă, pe ceilalţi. In fiecare din aceste serii de documente poţi vedea ceva ca un „vis încremenit". Şi poate doar acestora trei le-a fost dat să nu-şi încremenească visele numai în opere, ci şi în paginile de notaţii întîmplătoare, exprimînd totuşi necesitatea lor lăuntrică. De altfel, nu e curios că tocmai aceştia trei au cele mai puţine opere? Căci dacă Leonardo anunţă în manuscrisele sale 12o de tratate, nici unul dintre ele nu se va închega pînă la capăt aşa cum nu se rotunjeau piesele dramatice şi atîtea poeme sau gînduri ale lui Eminescu, în timp ce opera lui Valéry ea însăşi rămîne firavă faţă de cele peste 25.ooo de file ale caietelor sale.

Aceştia sînt cu adevărat din familia lui Eminescu, în speţă proiecte de oameni şi de creatori, în sensul cel mai înalt al cuvîntului, mai degrabă decît destine împlinite. Am făcut atunci confruntarea cu aceste naturi, înrudite într-un sens; am vrut, aşadar, să vedem dacă nu spunem prea mult comparînd omul universal ivit la noi cu cel de tip leonardesc sau cu marele spirit care a fost totuşi în preajma noastră, Valéry. Am văzut că uomo universale în Leonardo nu e atît artistul, deşi el a trecut, cum se ştie, prin variate forme de creaţie artistică; el este un uomo universale în înţelesul universalei deschideri artistice şi ştiinţifice către natură, iar cum natura e nuanţată, plină de culori şi forme, plină de fenomena-

litate vie, el a optat pentru cunoaştere prin experienţă şi pictură, ca să transcrie toate amănuntele ei. Pînă şi despre Gioconda, încremenită parc-se în surîsul ei, s-a spus că pune în joc natura umană în aşa măsură, încît se vede că „prin frumuseţea aceasta au trecut toate maladiile sufletului".

Căci omul era în primul rînd un capitol de natură, cu suflet cu tot, pentru Leonardo, care cerea pictorilor să privească pe om în toate situaţiile: cînd rîde, cînd se zbate, în faţa călăului, cînd se luptă sau triumfă. Cît despre cunoaştere, s-a arătat deschis că nu poate fi vorba de un savant în atîtea domenii care îl solicitau. Este totuşi un uomo universale, pe liniile unui enciclopedism şi pozitivism bun, din ceasul dintîi, în perfectă consonanţă cu sensurile gîndirii ştiinţifice de mai tîrziu; dar a fost ignorat de ea, căci filele lui au stat multă vreme risipite. Leonardo putea să fie un precursor al timpurilor noi: a căzut şi peste legea gravitaţiei, cercetînd căderea corpurilor, şi peste problema undelor, urmărind cu atenţie ce se întîmplă cu undele pe care le fac două pietre ce cad într-o apă liniştită; a observat toate detaliile zborului şi a înregistrat toate procesele, aparent neînsemnate, dar purtînd în ele legile mari ale lumii. Aspectele mici ale naturii sînt cele care au dus la ştiinţă, nu marile principii, nu legile decretate speculativ şi care nu ţineau adesea seama de picătura de apă ce cade. In definitiv, ştim cu toţii astăzi că pînă şi în secreţia salivară se poate citi ceva esenţial, aşa cum a făcut Pavlov, găsind acolo cîteva demersuri fundamentale ale vieţii sufleteşti. Nu trebuie să te duci în ceruri ca să-ţi iei adevărurile.

Leonardo e un uomo universale, dar în înţelesul acesta, pe care istoria nici n-a putut să nu i-l recunoască pînă la urmă, de-a fi un precursor universal pînă şi în spiritul său inginieresc. Are toate înzestrările unui Alberti, nu are cunoştinţele universale ale lui Pico, deosebindu-se totuşi de orice alt uomo universale, dintre cei contemporani, în măsura în care aceştia erau blocaţi în sensuri umaniste şi neştiinţifice. O extraordinară figură a umanităţii, dar una cărcia

i se pot alătura alte figuri din istorie, dacă lăsăm deoparte artistul. Pe un alt plan, pe cel al culturii, i se poate găsi cîte o contraparte. Iar pe acest din urmă plan nu ne sfiim să ~~.~~punem în cumpănă fiinţa spirituală a unui Eminescu.

Acesta e un om universal în cultură, şi nu în orizontul naturii Dar nu stătea defel rău nici cu natura; poate că sub şcoala unui Leonardo, dacă i-ar fi dunoscut căutările, el şi-ar fi dus pînă la capăt darul de tinereţe al observaţiei. Ştia bine din copilărie ce este o pădure, ce sînt izvoarele, umblase pe jos de-a lungul ţării şi avea o intimitate cu lucrurile firii ca şi cu cele ale spiritului (cîţi pot în anii tineri îndrăgi manuscrisele vechi?), în măsură să-i dea dimensiunea unei universalităţi în concret. Dar nu i-a fost dat să se deschidă aşa spre natură; şi în timp ce Leonardo se ridica spre universalitatea legilor şi sensurilor de la caracarele naturii, se poate vedea în caietele lui Eminescu felul cum se ridică de la puţinătăţile culturii şi experienţele morale, la universal şi la sens.

Rămîne celălalt om universal, din anii mai apropiaţi nouă, Valéry. Comparaţia cu el am făcut-o. Este şi el om, totuşi, nu un simplu spirit; sau are ca spirit o animalitate de ultimă instanţă, redusă la cerebralitate. Este, dacă vreţi, ca un creier electronic de astăzi, la limita de sus a omenescului luciditatea şi controlul de sine Un om a fost lucid asupră-şi, timp de o jumătate de veac şi a dat socoteală, pe 25.000 de file, despre această stare singulară şi-n sine fără conţinut: luciditatea.

Ne-am întors atunci la Eminescu, după aceste întîlniri, cu sentimentul că aci e vorba de o lume cu un conţinut uman adevărat. Ceea ce te izbeşte aci este adevărul conştiinţei, una care nu se dăruie pînă la pierdere de sine spectacolului obiectiv al naturii, ca la Leonardo nici nu se dăruie exerciţiului detaşat al contemplării lucide de sine, ca la Valéry, ci o lume a adevărului de conştiinţă la scara măsurii omului.

Adevărul istoric închide în el riscuri teribile: el poate des-

fiinţa orice grandoare. Eminescu însă s-a aşezat, în caietele sale, în condiţia unui adevăr care nu-l poate desfiinţa. Adevărul istoric şi cel din multe alte planuri nu se acoperă întotdeauna cu exactitatea, şi aceasta o ştiu istoricii, care nu se pot lipsi de exactitate şi trebuie totuşi să aspire la adevăr. Dar o conştiinţă de cultură şi un uomo universale suportă orice adevăr, chiar şi pe cel al exactivăţţii.

Străbaţi caietele lui Eminescu avînd tot mai mult sentimentul că nimic nu-l poate destitui din condiţia de om universal. Totul îl confirmă, chiar şi notaţiile penibile, semnăturile de liceean, cu grafia lui frumoasă, leolaltă cu atîtea imperfecţiuni şi mărturii de slăbiciune omenească, laolaltă chiar cu ciornele de telegrame către părinţi cărora le cere bani.

Căci documentul uman e solidar cu investirea mai adîncă a omului prin cultură. In manuscrisele acestea este ordinea unui alt timp. Deşi ele nu sînt datate, se desfăşoară sub devenirea unui timp restitutor, al timpului punerii în rost în care intră destinul lui Eminescu. Un jurnal obişnuit, cel al lui Maiorescu, de pildă, ţine de timpul real, nu cel restitor; ba Maiorescu este atît de legat de timpul real încît indică şi vremea pur şi simplu, temperatura zilei, după cum îţi vorbeşte despre vremurile lui, cu oamenii, guvernele şi destinele ce se înscriu în el. „Jurnalul" lui Eminescu este al celuilalt timp, oricîte date ar fi şi în el; este al timpului punerii în rost.

De un asemenea timp el ştie bine, căci aminteşte singur, într-un fragment citat, despre condiţia „arheilor". Un archaeus, ce admirabilă problemă, în viziunea lui Eminescu! Există în fiecare dintre noi o posibilitate concretă, organizată. Stă dincoace de noi, ca într-un manuscris, cîte un arheu, de care sîntem manevraţi, iar dacă nu joci piesa din manuscris cum trebuie este undeva un arheu jignit, spune poetul.

Dar în lumea noastră există efectiv un arheu; un vrai de manuscrise în care zace o posibilitate bine definită. Trecute fiind în

realitatea conştiinţelor, prin redarea lor întocmai, cu experienţa lor umană şi cărturărească, nu ar modela ele conştiinţele româneşti? Nu ar funcţiona cu adevărat ca un prototip, ca un arheu al culturii noastre vii? (...)

Dar cel care străbate aceste caiete înţelege că nu e întotdeauna nevoie să fii profesor spre a putea fi un mare dascăl. Eminescu, în realitate, este omul care ar fi putut avea o întîietate în cel puţin patru specialităţi. Nu este limpede pentru una din ele, care e filosofia, sau mai restrîns, cercetarea filosofică, dar sîntem siguri că istoricii, lingviştii şi economiştii ar putea spune la fel pentru specialităţile lor, şi au şi spus-o de altfel. In specialitatea filosofiei, dacă ar fi urmat îndemnul lui Maiorescu, poetul şi-ar fi trecut în 1874 doctoratul la Berlin şi ar fi luat la Iaşi catedra pe care o suplinea „insuficientul Leonardescu". Că nu şi-a luat doctoratul pentru că i-ar fi lipsit diploma de bacalaureat? Dar nu era împăcat în fiinţa lui lăuntrică: El n-a vroit pur şi simplu să înceapă - sau să înceapă prea devreme - o carieră pentru care, totuşi, avea exigenţe mai mari decît Maiorescu. (...) Căci el nu concepea filosofia, în primul rînd fără două sau trei limbi clasice, adică fără latină, greacă şi sanscrită. In al doilea rînd, nu practica filosofia fără recurgerea statornică la text, la izvoare, aşa cum şi în literatură recurgea la izvoarele folclorice şi ale manuscriselor. In al treilea rînd - iar acest lucru se accentuează cu trecerea anilor, la el -, nu concepea filosofia fără interesul larg pentru ştiinţele naturii şi ale omului, pentru ştiinţe în general. (...)

Dacă e vorba de lecţia fără de capăt pe care o poate da un uomo universale în versiunea românească, este o lecţie pentru oameni de cultură adevăraţi, creatori sau specialişti. E adevărat: imperfecţiune este, în cele şapte sau opt mii de file ale lui Eminescu; dar este una care striveşte, cu masivitatea şi deschiderea ei către orice conştiinţă de specialist sau nespecialist care s-a înfruntat

Idem, Eminescu, sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1976, p. 120-121.

Iar un erou este cel care se verifică la limite, care se expune, se așază ca și dincolo de ceea ce constituie echilibrul normal al unei vieți. El nu mai încape în viață. La fel un geniu este iarăși o ființă care se ex-pune, se așează în zonele limită. Ca și eroul, el este dincolo de formele sănătoase ale împliniri, ceea ce nu înseamnă că este în cele morbide; e dincolo de sănătos și morbid - așa cum un erou e dincolo de moarte, căci o înfrînge, dar și dincolo de viață căci nu mai încape în ea. Undeva grecul antic a realizat ruptura; iar coliziunea dintre ordinea pe care ți-o dai ca ființă umană și ordinea care ți-e dată tot ca om, a dus la conștiința tragică.

Idem, Despărțirea de Goethe, București, Edit. Univers, 1976, p. 58.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V

MENIREA SI DESTINUL OMULUI ÎN LUME

Sensul vieţii
Destinul omului în lume
Valoare. Cultură şi civilizaţie

167. (2 N) STOB. II, 7, 3, 1, p. 52, 13 W (din areica Didymos).

Democrit s-a exprimat astfel în scris: „de suflet ţin şi fericirea şi nefericirea" (B. 17o), „fericirea nu constă în a avea turme de vite, nici aur; sufletul este sălaşul propriului nostru demon". Fericirii îi dă numele de εὐθυμία (liniştе sufletească), ἁρμονία (armonie), συμμετρία (măsură) şi ἀταραξία (lipsă de tulburare). Si pretinde că această fericire provine din discernământ şi dintr-o înţeleaptă selecţie a plăcerilor şi consistă în tot ce poate fi mai frumos şi mai de folos pentru oameni. (...)

3 (163 N) Plutarch. De tranqu. animi 2, p. 465 C. ... el pretinde că cel ce doreşte să trăiască în mulţumire sufletească nu trebuie să se agite prea mult nici pentru treburile particulare nici pentru cele publice, ci să considere mulţumirea sufletească drept cel mai de preţ bun ce-l putem dobîndi în schimbul abţinerii de la orice activitate.

STOBAIOS IV, 39, 25 H

Cel ce doreşte să-şi cîştige liniştе sufletească nu trebuie să-şi cheltuiască energia nici în viaţa particulară nici în cea publică, iar în cele ce înfăptuieşte să nu depăşească forţele şi firea lui. Dimpotrivă, să se supravegheze în aşa măsură încît chiar atunci cînd norocul îi surîde şi pare că-l va ridica pe creasta valului, să se arate potolit şi să nu se avînte dincolo de limita pînă unde îl duc puterile. Căci măsura plinului este mult mai sigură decît cea care dă pe dinafară. Cf. Seneca, De trangu animi, 13 şi De ira, III, 6, 3.

4 (3 N) CLEMENT, STromat II, 13o (II, 184, 1o)...
... şi abderitanii ne învaţă că există un ţel în viaţă. Democrit, în lucrarea lui Despre ţelul (urmărit), citează mulţumirea sufletească (εὐθυμία) pe care o denumeşte şi prosperitate (εὐεστώ). Si nu rareori adaugă: „desfătarea şi lipsa de bucurie reprezintă graniţa dintre cele ce-ţi aduc avantaje şi cele ce nu-ţi aduc (B 188)

ceea ce înseamnă că alegerea scopului în viaţă este propusă atît pentru oamenii tineri cît şi pentru cei mai vîrstnici. Hekataios consideră că acest scop constă în independenţa deplină (αὐτάρκεια) (73 A 4), iar Apollodoros din Cyzic, în plăcerile sufletului (ψυχαί) (74, A 1), tot aşa cum Kausiphanes îl vede întruchipat în lipsa de emoţii (ἀκαταπληξία) (75 B 3); el pretinde că această însuşire era numită de Democrit lipsa de frică (ἀθαμβία).

Democrit, în Filosofia greacă pînă la Platon, vol. II partea 1, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1984, p. 483-484, 486-487.

Cînd prin urmare se ridică cineva de la cele de jos, prin dreaptă îndrăgire a tinerilor, pînă la acea frumuseţe şi începe a o întrezări, abia atunci poate spune că-i pe punctul să atingă ţinta urmărită. Calea cea dreaptă a dragostei sau mijlocul de a fi călăuzit în ea, este să începem prin a iubi frumuseţile de aici, de dragul frumosului aceluia, păşind ca pe o scară pe toate treptele urcuşului acestuia. Să trecem, adică, de la iubirea unui singur trup, la iubirea a două; de la iubirea a două la iubirea tuturor celorlalte. Să ne ridicăm apoi de la trupuri la îndeletnicirile frumoase, de la îndeletniciri la ştiinţele frumoase, pînă ce-ajungem, în sfîrşit de la diferitele ştiinţe la una singură, care este de fapt însăşi ştiinţa frumosului, ştiinţa prin care ajungem să cunoaştem frumuseţea în sine, aşa cum e.

Aici este, iubite Socrate, grăi străina din Mantineia, tocmai aici e rostul vieţii noastre. Căci dacă viaţa merită prin ceva s-o trăiască omul, numai pentru aceea merită, care ajunge să contemple frumuseţea însăşi! Din moment ce ai văzut-o odată, cum îţi vor mai părea pe lîngă ea şi aurul, şi îmbrăcămintea, şi tinerii frumoşi, şi copilandrii care vă tulbură cînd îi vedeţi, pe tine şi pe atîţia alţii! Ba... vă tulbură aşa de tare încît, pentru a vă privi iubiţii şi a trăi pururea cu dînşii, aţi fi gata, dacă lucrul ar fi cu putinţă, să uitaţi şi de mîncare şi de băutură, numai şi numai să-i admiraţi şi să fiţi cu dînşii.

Dar, ce să zicem, grăi străina, despre omul căruia îi e dat să contemple frumusețea luminoasă, curată, neprihănită, nu pe cea plină de carne și colorație omenească, sau de cîtă altă zgură a firii muritoare? Ce să mai zicem cînd el ar putea zări însuși frumosul divin, cel cu înfățișare unică? Îți închipui, zise ea, că trăiește o viață fără valoare omul care va privi într-acolo și va contempla acel frumos, dedicîndu-i-se și unindu-se cu el? Nu-ți dai seama că numai unul ca acesta - care vede frumosul în felul în care poate fi el perceput- este în stare să creeze nu măști ale desăvîrșirii, măști de care nici nu se atinge, ci chipuri adevărate, ca unul ce-a pătruns în lagărul adevărului? Că numai creatorul adevăratei desăvîrșiri și cel ce o cultivă se face scump lui Dumnezeu; și că, dacă între oameni există nemurire, este tocmai cazul aceluia?

Platon, Banchetul, în vol. Dialoguri, București, ESPLA, 1968, p. 296-297

Fedon: Într-adevăr, ciudate simțiri m-au stăpînit în clipele acelea. Parcă nu mă cuprindeau mila pentru un prieten la a cărui moarte eram de față. Ci fericit îmi apărea, o, Ehecrate, acest bărbat și pentru cumpătarea, și pentru învățăturile, și pentru liniștea și pentru măreția sfîrșitului său. Mi se înfățișa nu ca unul care coboară în lumea lui Hades lipsit de harul divin, ci ca unul care și acolo avea să fie fericit, dacă a fost într-adevăr cineva fericit. De asta zic, n-am fost cu totul cuprins de acea jale ce pare firească omului care stă în fața unei asemenea pierderi. Dar iarăși, n-am simțit nici plăcerea obișnuită a convorbirilor filosofice - căci și filosofie am discutat atunci - ci nu știu cum, un sentiment ciudat se isca în sufletul meu, un amestec cu totul neobișnuit de plăcere și în același timp de durere, cînd mă gîndeam că el avea să moară în curînd. Și toți care erau de față treceam prin aceeași stare sufletească: aci rîdeam, aci plîngeam, îndeosebi unul dintre noi, Apolodor. Îl știi, cred, și-i cunoști firea.

- Idem, Fedon, în vol. cit. p. 320-321.

1. In primul rînd însă trebuie să hotărîm ce voim să ajungem şi în ce domeniu de viaţă să ne desfăşurăm energia. Deliberarea pentru asemenea chestiune este cea mai grea dintre toate. Fiecare alegem felul de activitate care ne place mai mult în timpul adolescenţei, cînd sîntem mai puţin capabili să luăm o hotărîre. Astfel intrăm într-un anumit gen şi curs al vieţii, înainte de a ne da seama ce ni se potriveşte mai bine. Căci ceea ce spune Prodicos că Hercule, după cum scrie Xenofon, cînd a ajuns la vîrsta pubertăţii (vîrsta dată de natură pentru a alege fiecare calea vieţii pe care va avea să meargă) a ieşit în singurătate şi şezînd acolo a şovăit multă vreme cînd a văzut cele două căi, una a plăcerii şi alta a virtuţii, nehotărîndu-se uşor pe care din ele era mai bine să pornească - aceasta probabil că a putut să se întîmple lui Hercule, cel născut din neamul lui Jupiter dar nu nouă, care imităm fiecare pe cine găsim cu cale şi sîntem mînaţi către preocupările şi îndeletnicirile celor ce ne înconjoară. Adesea, determinaţi de sfaturile părinţilor, sîntem atraşi spre obiceiul şi felul lor de viaţă. Alţii se lasă conduşi de judecata mulţimii şi ce pare mai frumos pentru cei mai mulţi aceea îşi doresc mai mult. Unii, totuşi, datorită unei întîmplări fericite, unor daruri naturale, sau educaţiei primite de la părinţi urmează calea cea dreaptă a vieţii.

XXXIII, Este foarte rară categoria acelora care datorită unei inteligenţe cu totul excepţionale, sau unei culturi şi erudiţii strălucite, sau tuturor acestor calităţi laolaltă, au avut putinţa să delibereze şi să chibzuiască ei înşişi ce cale să aleagă în viaţă. În această deliberare, orice hotărîre trebuie să se conformeze înclinărilor naturale ale fiecăruia. Dacă în fiecare din acţiunile noastre ne îndrumăm conduita după aptitudinile cu care ne-am născut, cum am spus mai sus, cu atît mai mult în întocmirea întregii noastre vieţi trebuie să avem o grijă cu mult mai mare, ca să putem rămîne egali cu noi înşine toată viaţa şi să nu schiopătăm în îndeplinirea nici unei îndatoriri.(...)

2. Iar dacă, aşa cum trebuie să convenim între noi, există o înclinaţie naturală către cele conforme cu natura, trebuie să le înglobăm pe toate la un loc. Abia după aceea putem să discutăm despre importanţa lor, despre preponderenţa lor, despre contribuţia lor la viaţa fericită, chiar despre cele eclipsate şi abia vizibile sau chiar invizibile din cauza importanţei lor reduse. De ce să mai insistăm dacă sîntem de acord în această privinţă. Nimeni nu se va îndoi că toate vieţuitoarele au acelaşi criteriu general şi acelaşi scop suprem. Orice fiinţă se iubeşte pe sine. Există oare vreo fiinţă care se abandonează pe sine sau o parte a sa, care neglijează starea sau puterea unei părţi din sine sau mişcarea sau esenţa vreunuia din lucrurile conforme cu natura? Care fiinţă a uitat de natura ei primordială? Nu există fiinţă care să nu-şi păstreze natura de la începutul pînă la sfîrşitul existenţei sale. Cum ar fi posibil ca singură fiinţa umană să-l părăsească pe om, să uite de corp, să considere că binele suprem nu priveşte omul în ansamblu, ci numai o parte a sa? Cum va putea fi menţinută ideea acceptată şi de stoici şi de toată lumea că toate fiinţele au acelaşi scop suprem, obiectul cercetării noastre? Toate fiinţele ar avea acelaşi scop, dacă şi celelalte fiinţe ar raporta scopul lor suprem la ceea ce este preponderent în ele. Acesta este binele suprem în viziunea stoicilor. Deci de ce eziţi să modifici principiile naturii? De ce afirmi că orice vieţuitoare are tendinţa de a se iubi pe sine şi se străduieşte să se conserve de îndată ce s-a născut? De ce n-ai spune mai degrabă că orice vieţuitoare se îndreaptă spre ceea ce este mai bun în ea şi că . se preocupă numai de conservarea acestui element şi că toate celelalte fiinţe nu fac decît să conserve ceea ce este mai bun în ele? Dar cum poate exista ceva care este cel mai bun dacă nu există nici un bun în afara sa? Iar dacă celelalte merită să fie dorite, de ce dorinţa supremă nu este definită în conformitate cu dorinţa fie pentru majoritatea şi pentru cele mai importante dintre ele? După cum Phidias poate începe şi termina o statuie, el poate totodată termina o statuie începută de altci-

neva. Acesta este principiul înţelepciunii: înţelepciunea nu l-a născut pe om, ci l-a primit cum l-a format natura. Deci înţelepciunea trebuie să-l desăvîrşească pe om în funcţie de felul în care l-a început natura. Dar cum este omul început de natură? Şi ce îndatorire, ce operă, trebuie să termine şi să desăvîrşească înţelepciunea? Dacă nu trebuie să desăvîrşească în fiinţă nimic altceva decît o anume mişcare a minţii, adică raţiunea, scopul ei va fi realizarea unei vieţi conforme cu virtutea. Căci virtutea este desăvîrşirea raţiunii. Dacă va avea de desăvîrşit doar corpul, scopul ei va fi sănătatea, lipsa de durere şi celelalte. Acum discutăm despre binele suprem al omului; de ce să ezităm să cercetăm natura omului în întreaga fiinţă umană? De vreme ce toată lumea este de acord că îndatorirea şi misiunea înţelepciunii priveşte exclusiv formarea omului, unii - să nu mă acuzi că îi contrazic numai pe stoici - cred că binele suprem este de aşa natură încît el nu stă în puterea noastră, ca şi cum ar fi vorba despre o fiinţă fără suflet; alţii, dimpotrivă, de parcă omul n-ar avea corp, nu se îngrijesc decît de suflet, deşi sufletul însuşi nu este, după concepţia lor, imaterial - eu unul nu pot înţelege acest lucrur -, ci face într-un anume fel parte dintr-un corp, prin urmare el nu se mulţumeşte numai cu virtutea, ci totodată tinde spre lipsa de durere. Astfel şi unii şi alţii procedează de fapt la fel, ca şi cum ar neglija partea stîngă şi s-ar ocupa numai de cea dreaptă sau, ca şi Erillus, preţuieşte capacitatea de cunoaştere proprie sufletului, dar îi ignoră capacitatea de acţiune. Viziunea celor care trec cu vederea multe chestiuni şi se ocupă numai de cîteva este unilaterală: viziunea celor care se ocupă de binele suprem al omului, fără a neglija nici una din părţile sufletului sau ale corpului, este desăvîrşită şi completă. Dar fiindcă virtutea, aşa cum afirmă toţi, ocupă partea cea mai importantă şi de departe preponderentă din om şi fiindcă îi considerăm pe înţelepţi oameni desăvîrşiţi şi completi, voi, Cato, ne orbiţi cu strălucirea virtuţii. In orice vieţuitoare se află ceva ce este cel mai important şi cel mai bun,

de exemplu la cai şi la cîini; şi lor le este necesară lipsa de durere şi sănătatea: deci în cazul omului desăvîrşirea este elogiată în ceea ce este mai bun în el, adică în virtute. N-am impresia că voi ţineţi seama de dezvoltarea organică a naturii. Ea nu procedează la fel în cazul grîului pe care îl duce de la dimensiunile unui fir de iarbă la spic şi părăseşte apoi firul de iarbă şi în cazul omului pe care îl îndrumă spre o existenţă raţională. Natura îi acordă mereu cîte ceva în plus omului fără a părăsi ceea ce i-a dat înainte. Astfel ea a adăugat simţurilor raţiunea, iar după ce a desăvîrşit-o n-a părăsit simţurile. Iată un exemplu: cultura viţei, al cărei scop este realizarea unei viţe desăvîrşite în toate părţile ei - îmi permit, după obiceiul vostru chiar, să imaginez anumite situaţii pentru a mă explica mai bine - deci, dacă această cultură a viţei s-ar afla chiar în viţă, ea ar dori, cred, să se îngrijească de tot ceea ce contribuie la cultura viţei, ca mai înainte, dar dintre toate părţile viţei se va prefera pe sine şi va considera că în viaţă nu există nimic mai bun decît ea însăşi. La fel şi simţurile: după ce apar în fiinţă, o protejează pe aceasta, dar se protejează şi pe ele însele; dar cînd la ele se adaugă şi raţiunea, puterea ei devine atît de mare încît subordonează tot ce se află în structura fiinţei înaintea ei. Astfel raţiunea nu încetează să aibă grijă de cele pe care le stăpîneşte îndrumînd viaţa întregii fiinţe.

1. Cicero, Despre îndatoriri, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 93-94.
2. Idem, Despre supremul bine şi supremul rău, Bucureşt: Edit ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, p. 159-161.

PROPOZITIA XXXVI

Iubirea intelectuală a sufletului faţă de Dumnezeu este însăşi iubirea lui Dumnezeu, cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine nu întrucît este infinit, ci întrucît se poate explica prin esenţa sufletului omenesc, considerată sub aspectul veşniciei; adică iubirea intelectuală a sufletului faţă de Dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care

Dumnezeu se iubeşte pe sine.

Demonstraţie: Această iubire a sufletului trebuie să se raporteze la acţiunile sufletului (după cor. prop. XXXII de aici şi după prop. III. P. III); ea este deci o acţiune prin care sufletul se consideră pe sine însuşi dimpreună cu ideea lui Dumnezeu drept cauză (după prop. XXXII de aici şi cor. ei), adică (după cor. prop. XXV, P. I şi cor. prop. XI. P. II) este o acţiune prin care Dumnezeu, întrucît se poate explica prin sufletul omenesc, se contemplă pe sine însuşi, dimpreună cu ideea de sine. Prin urmare (după prop. prec.) această iubire a sufletului este o parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine însuşi. C.e.d.d.

Corolar: De aici rezultă că Dumnezeu, întrucît se iubeşte pe sine însuşi, îi iubeşte pe oameni şi, prin urmare că iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni şi iubirea intelectuală a sufletului faţă de Dumnezeu sînt unul şi acelaşi lucru.

Notă: Prin aceasta înţelegem clar în ce constă mîntuirea noastră, adică fericirea sau libertatea; ea constă în iubirea statornică şi veşnică faţă de Dumnezeu sau în iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni. Această iubire sau fericire în scrierile sfinte se numeşte, pe bună dreptate, slavă. Căci această iubire, fie că este raportată la Dumnezeu, fie la suflet, poate fi pe drept cuvînt numită mulţumirea sufletului, care într-adevăr nu se deosebeşte de mîndrie (după def. XXV şi XXX a afectelor). Căci, întrucît se referă la Dumnezeu, ea este (după prop. XXXV de aici) bucurie, dacă este îngăduit a folosi acest cuvînt, dimpreună cu ideea de sine, cum tot aşa este bucurie întrucît se referă la suflet (după prop. XXVII de aici). Apoi, fiindcă esenţa sufletului nostru nu constă decît în cunoaştere al cărui principiu şi temelie este Dumnezeu (după prop. XV, P. I şi nota prop. XLVII, P.II) vedem clar prin aceasta cum şi în ce chip sufletul nostru rezultă din natura divină în ce priveşte esenţa şi existenţa sa şi atîrnă neîncetat de Dumnezeu. Ceea ce am socotit că merită osteneala de a nota aici, ca să arătăm prin acest exemplu cît preţuieşte cunoaşterea lucrurilor particulare, pe care am numit-o [illegible]

de genul al treilea (a se vedea nota II a prop. XL, P. II) şi cît este ea de superioară faţă de cunoaşterea universală, care am spus că este de genul al doilea. Căci, deşi am arătat, în general, în prima parte, că toate (şi deci şi sufletul omenesc) atîrnă de Dumnezeu în ce priveşte esenţa şi existenţa, totuşi această demonstraţie, deşi este legitimă şi stă în afara primejdiei de îndoială, nu impresionează sufletul nostru ca atunci cînd ajungem la aceeaşi concluzie din însăşi esenţa oricărui lucru particular, despre care esenţă spunem că atîrnă de Dumnezeu.

Spinoza, Etica, Bucureşti, Edit, ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 270-271.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Tot interesul raţiunii mele (atît cel speculativ cît şi cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări:

1. Ce pot şti?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce-mi este îngăduit să sper?

Prima întrebare este pur speculativă. Am epuizat (cum îmi închipui toate răspunsurile ei posibile şi, în sfîrşit, am găsit pe acela cu care raţiunea trebuie, desigur, să se mulţumească şi, dacă nu e vorba de domeniul practic, are şi motiv să fie mulţumită; dar am rămas tot atît de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă străduinţă a raţiunii pure, ca şi cînd, din comoditate am fi renunţat chiar de la început la această muncă. Dacă e vorba deci de cunoaştere, atît cel puţin este cert şi hotărît, că niciodată nu vom avea parte de ea cu privire la cele două probleme.

A doua întrebare este pur practică. Ca atare, ea poate aparţine în adevăr, raţiunii pure, dar atunci nu este transcendentală, ci morală, prin urmare, ea nu poate în sine ocupa Critica noastră.

A treia întrebare anume: dacă face ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper? Este practică şi totodată teoretică, astfel încît practicul conduce numai ca un fir călăuzitor la soluţionarea problemei teoretice şi, cînd aceasta se înalţă, a problemei speculative. Căci toată speranţa tinde spre fericire şi este pentru practic şi

pentru legea morală exact același lucru ca știința și legea naturii pentru cunoașterea teoretică a lucrurilor. Speranța ajunge în cele din urmă la concluzia că ceva (care determină ultimul scop posibil) există, fiindcă ceva trebuie să se întîmple, pe cînd știința ajunge la concluzia că ceva (care acționează în calitate de cauză supremă) există, fiindcă ceva se întîmplă.

Fericirea este satisfacerea tuturor înclinărilor noastre (atît extensive, după varietatea lor, cît și intensive, după grad, precum și protensive, după durată). Numesc pragmatică (regula a prudenței) legea pragmatică determinată de mobilul fericirii; iar morală o numesc pe aceea, dacă așa ceva există, care nu are alt mobil decît demnitatea de a fi fericit (legea morală). Cea dintîi sfătuiește ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire, cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni de fericire. Cea dintîi se bazează pe principii empirice, căci altfel decît prin experiență cu nu pot ști nici care sînt înclinările ce vor să fie satisfăcute, nici care sînt cauzele naturale ce pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracție de înclinările și de mijloacele naturale de a le satisface și consideră numai libertatea unei ființe raționale în genere, și condițiile necesare, fără de care nu ar putea fi armonie, după principii, între această libertate și distribuirea fericirii, și deci ea poate cel puțin să se bazeze pe simple Idei ale rațiunii pure și să fie cunoscută a priori.

Kant, Imm., Critica rațiunii pure, București, Edit. științifică, 1969, p. 601-603.

Opera este realitatea pe care și-o dă conștiința; ea este aceea în care individul este pentru sine ceea ce el este în s i n e, și în felul că conștiința p e n t r u c a r e el devine în operă nu este conștiința particulară, ci conștiința u n i v e r s a l ă; el s-a plasat în operă, în genere, în elementul universalității, în spațiul lipsit de determinații al ființei. Conștiința care se întoarce din opera sa este de fapt conștiința universală, fiindcă în această opoziție ea devine n e g a t i v i t a t e a b s o l u t ă, adică acțiunea, în opoziție cu opera sa, care e conștiința d e t e r-

m i n a t ă. Ca operă, conştiinţa se depăşeşte deci pe sine şi este ea însăşi spaţiul lipsit de determinaţii care nu se găseşte umplut de opera ei.

Hegel, G.Fr., Fenomenologia spiritului, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 227.

Punctul de vedere al necesităţii este, în genere, de mare importanţă pentru atitudinea şi comportarea noastră. Cînd considerăm că ceea ce se întîmplă este necesar, raportul acesta pare a fi, la prima vedere, un raport lipsit cu totul de libertate. Cei vechi înţelegeau prin necesitate, după cum se ştie, destinul, iar punctul de vedere modern este, dimpotrivă, acela al consolării. Acesta constă în genere în faptul că, renunţînd la propriile noastre scopuri, la interesele noastre, acţionăm cu credinţa că vom dobîndi o compensaţie. Dimpotrivă, destinul este lipsit de îndurare. Dacă privim acum mai de aproape atitudinea anticilor faţă de destin, nici ea nu se oferă aspectul lipsei de libertate, ci mai degrabă pe acela al libertăţii. Aceasta deoarece lipsa de libertate are la bază perseverarea în opoziţie, faptul că noi considerăm ce este şi ce se întîmplă ca stînd în contradicţie cu ceea ce trebuie să fie sau să se întîmple. In atitudinea anticilor se află, dimpotrivă, aceasta: că, întrucît ceva este, el este, şi, aşa cum este, aşa trebuie să fie. Nu este aici deci nici o opoziţie şi, prin urmare, nici lipsă de libertate, nici durere şi nici suferinţă. Această atitudine faţă de destin este, desigur, aşa cum s-a observat înainte, lipsită de mîngîiere; însă o atare atitudine nici nu are nevoie de mîngîiere, deoarece nici subiectivitatea n-a ajuns la semnificaţia ei infinită. Aceasta este punctul de vedere de care trebuie ţinut seama, ca fiind hotărîtor, atunci cînd comparăm atitudinea antică cu cea modernă, creştină. Dacă înţelegem prin subiectivitate numai subiectivitatea finită, imediată, cu conţinutul întîmplător şi arbitrar al înclinaţiilor şi intereselor ei particulare - ceea ce în genere numim persoană, spre deosebire de fapt în sensul emfatic al cuvîntului (sens în care se spune obişnuit, şi desigur pe drept, că este vorba despre fapt şi nu despre persoană

nu ne vom putea opri să admirăm resemnarea calmă a anticilor în faţa destinului şi să nu recunoaştem că această atitudine este mai înaltă şi mai demnă decît cea modernă, care îşi urmăreşte egoist scopurile ei subiective şi care, cînd se vede nevoită să renunţe la realizările, se mîngîie doar cu perspectiva că va dobîndi o compensaţie sub o altă formă. Mai departe însă, nici subiectivitatea nu este doar subiectivitate rea şi finită, care, stînd în faţa faptului, se opune obiectivităţii, ci în adevărul ei ea este imanentă faptului şi, fiind astfel subiectivitate infinită, este adevărul faptului însuşi. Înţeleasă astfel, poziţia consolării, capătă o cu totul altă şi mai înaltă semnificaţie, şi în sensul acesta religia creştină trebuie considerată ca religie a consolării, şi anume a consolării absolute. Creştinismul conţine, după cum se ştie, învăţătura după care Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie ajutaţi, şi prin aceasta este exprimat că subiectivitatea are o valoare infinită. Şi puterea consolatoare a religiei creştine stă mai îndeaproape în faptul că, întrucît aici Dumnezeu însuşi este cunoscut ca fiind subiectivitatea absolută şi deoarece subiectivitatea conţine în ea momentul particularităţii, particularitatea noastră este şi ea prin aceasta recunoscută nu doar ca ceva ce trebuie conservat.

Idem, Enciclopedia ştiinţelor filosofice, partea întîi Logica, Edit. Academiei, 1962, p. 271-272.

Cu această constatare se inaugurează o cultura pe care îndrăznesc s-o numesc tragică; caracterul ei esenţial constă în faptul că ţelul suprem nu mai este ştiinţa, ci înţelepciunea care, insensibilă devierilor seducătoare ale ştiinţei, îşi îndreaptă neclintit privirea către întreg spectacolul universului, încercînd astfel să resimtă suferinţa eternă cu dragoste şi compătimire ca pe propria ei suferinţă. Să ne închipuim o viitoare generaţie cu privirea neînfricoşată, înzestrată cu un eroism fabulos! Să ne închipuim pasul cutezător al acestor ucigători de balauri, îndrăzneala nebună cu care ei întorc spatele tuturor doctrinelor debilitante ale optimismului, pentru a aduce din plin o viaţă temerară! Nu era care

necesar ca omul tragic al acestei culturi (ţinînd seama de educaţia ce şi-o impunea şi ce tindea să facă din el o fiinţă gravă şi de spaimă) să rîvnească la o artă nouă, la arta consolării metafizice, la tragedie, la cea Helenă ce-i revenea de drept, şi să exclame asemeni lui Faust:

Cum să nu atrag în viaţă cu puterea celui mai fierbinte dor,

Făptura cea mai minunată?

Nietzsche, Fr., Naşterea tragediei, în vol. De la Apollo la Faust, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, p. 264.

Dar ştiinţa, sub imboldul puternicei sale iluzii, tinde neîntrerupt către limitele ei, unde optimismul ascuns în esenţa logicii dă greş, căci periferia cercului ştiinţei e alcătuită din nenumărate puncte şi deşi nu ne dăm încă nici măcar seama cum cercul întreg ar putea fi vreodată măsurat, omul superior şi înzestrat ajunge încă la mijlocul vieţii sale, în chip inevitabil, la asemenea puncte de limită ale periferiei, unde dă cu ochii de un întuneric absolut. Cînd, spre spaima lui, vede cum logica, în aceste puncte de limită, se încolăceşte în jurul ei şi îşi muşcă coada - atunci se iveşte în faţa lui forma nouă a cunoaşterii, cunoaşterea tragică pe care o putem suporta numai luînd arta drept scut şi leac. (...)

Intreaga noastră lume modernă este prinsă în plasa culturii alexandrine şi are ca ideal pe omul teoretic, înarmat cu cele mai înalte puteri de cunoaştere şi lucrînd în slujba ştiinţei; prototipul şi strămoşul său este Socrate. (...)

Şi să nu ne ascundem ce zace în sînul acestei culturi socratice! Un optimism ce se crede nelimitat! Să nu ne speriem dacă roadele acestui optimism se coc; dacă societatea, acrită de o astfel de cultură plină în traturile ei cele mai joase, începe să se cutremure cu spasme şi pofte violente; dacă credinţa într-o fericire pămînteană a tuturor, în posibilitatea unei asemenea culturi ştiinţifice generale, se preface treptat în pretenţia ameninţătoare de a realiza fericirea pămînteană alexandrină, invocînd intervenţia acelui deux ex machina

al lui Euripide! Trebuie să luăm seama: pentru a putea dăinui, cultura alexandrină are nevoie de o clasă de sclavi; dar, în considerațiile ei optimiste despre existență, ea neagă necesitatea acestei clase; de aceea, cînd s-a spulberat efectul formulelor seducătoare și anesteziante despre „demnitatea omului" și „demnitatea muncii", această cultură este sortită unei înfricoșătoare nimiciri.(...)

Înălțîndu-se pînă la a fi Titan, omul își cîștigă cultura prin luptă și îi silește pe zei să se alieze cu el pentru că, înarmat cu această înțelepciune proprie, ține în mînă existența și limitele puterii lor.

Ibidem, p.249,262-263, 219.

In loc de principii politice ar trebui să pătrundă în societatea noastră știința exactă, putința de-a aplica principii mecanice. Gradul de civilizație al unui popor nu se măsură după numărul botinelor lustruite, a frazelor franțuzești și a gazetelor, ci după aptitudinea lui de a supune puterile oarbe ale naturii scopurilor omului. Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă, pe abur, și-și face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizația, e mai înaltă, cu cît omul stăpînește mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare.

Eminescu, Mihai, /&De la un timp încoace se observă.../ în Opere, vol. XIII, București, Edit. Academiei 1985 p. 13o.

Scopul vieții este în funcțiune de sensul vieții.

A fost un timp, de mare entuziasm pentru știință, cînd s-a căutat vieții un sens suprem intelectual: conștiința lumii și a vieții în infinita lor complicare e, pentru om, înzestrat de natură cu inteligență incomparabil superioară celei a oricărei alte ființe organice, scopul vieții. Și acest timp încă n-a trecut. Mai sînt și astăzi destui cari înțeleg astfel viața.

A venit însă, alături de acest crez intelectual, un altul etic: sensul vieții este de a voi; personal, hotărît, clar, caracteristic, creator, individual-social: „fii tu însuți", a zis Ibsen pentru a fi împăcat cu conștiința ta, pentru a alunga din lume minciuna,

întristarea şi suferinţa şi a întrona prin pilda vie a vieţii tale, prin instruirea de cei tari a celor slabi, adevărul, libertatea, seninătatea şi fericirea. Şi sînt şi azi destui cari înţeleg astfel rostul vieţii.

S-a ridicat tot atunci crezul estetic al înţelegerii lumii şi a vieţii ca o operă de artă, pe care individul, ca personalitate reprezentativă a oricărei superiorităţi omeneşti, o întruchipează ca un nou Prometeu. Supraom faţă de ceilalţi simpli oameni, cu depline puteri, el nu are a da seamă nimănui decît conştiinţei sale, de materia lui sufletesc sfărîmat pentru a înfrumuseţa şi intensifica viaţa proprie, singura viaţă pentru dînsul valabilă în lupta eroică dintre titanii estetismului; aceştia trăindu-şi fără cruţare pentru aproapele viaţa lor întru frumos - operă de artă a spaţiului şi timpului deopotrivă - sînt la rîndul lor sfărîmaţi de cei mai tari ca ei, şi, într-o selecţie - diabolică prin intensitatea ei - se lucrează ca să se ajungă, în miile de ani viitoare, la omul zeu, desăvîrşit de frumos, de puternic, de dominator.

Şi, în contrast cu această înţelegere mîndră şi crudă faţă de viaţa celor mulţi, dă mîngîiere celor îngenunchiaţi de mizerie şi celor ce-i înţeleg, sensul social al vieţii: „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Creştinism, umanitarism, socialism egal cum se cheamă sistematizarea filosofic-socială a acestui complex de gînduri, scopul vieţii este de a ajuta, a te devota, a iubi.

Iar cum suferinţa este o realitate perpetuă a vieţii omeneşti, sensul religios al vieţii, pregătirea prin suferinţa de aici la o altă viaţă, fără suferinţă, şi „deci" fericită, dincolo de existenţa pămînteasca, poate fi desăvîrşit împăcat chiar cu predispoziţiile realiste contemporane, care nu exclud nici credinţa în supranatural, nici misticismul.

O justificare a vieţii, ca simplu ritm biologic-cosmic, ducînd la un stoicism modern de caracter social-cultural, o dată de cei ce înţeleg viaţa ca activitate. Sensul activist e mai ales precumpănitor

azi, pentru că nu dă nici un conţinut exclusivist activităţii: activitate culturală (materială şi spirituală), activitate socială, activitate idealist-teologică şi idealist-filosofică, toate curentele, toate acordurile şi tonalităţile sufleteşti moderne, afară doară de contemplativismul antiactiv bushaizant, se pot întîlni prietenește în acest realidealism general. Firește, sensul activist al vieţii poate fi, mai în amănunte, interpretat ca sens pragmatist, ca sens eudemonist, ca sens culturalist, după colorarea specială etică ori intelectual-socială ce i se dă. In special, sensul cultural al vieţii este astăzi în chip aproape precumpănitor accentuat, cultura fiind socotită ca valoare supremă şi deci ca scop al vieţii.

Dincolo de etică, estetică şi metafizică, în adîncă inerţie şi renunţare spirituală, e sensul fatalist al vieţii. Suportare animalică la masele amorfe, acceptare tragică la cei aleşi. Pentru idealismul tragic viaţa e o purificare. Spre liniştea unei vieţi viitoare ori spre liniştea intangibilităţii recăpătate în neantul impersonal, sufletul omenesc înaintează penibil prin suferinţă şi întristare pînă la purificarea sa deplină. Intinat prin amestecul cu materia, pe care a chemat-o un moment la viaţa organică, dîndu-i putere din puterea lui, spiritul se zbate dureros pînă se liberează din nou de greutatea şi impuritatea materiei. Spiritul tinde spre ritm liber în Cosmos, materia tinde spre aritmia perfectei inerţii. Separarea lor, cari unite creasse viaţa de pe pămînt, le satisface pe amîndouă.

Şi totuşi, nici în κάθαρσις (purificare), nici în cultură, nici în „fericire", nici în activitate, nici în suferinţă, nici în iubire, nici în frumos, nici în voluntarismul personal-caracteristic, nici în cunoştinţă nu poate fi valoarea supremă, scopul şi sensul vieţii. Căci toate acestea nu sînt decît fragmente ale vieţii, care nu pot întocmi întregul, viaţa însăşi. Scopul vieţii trebuie să fie însăşi viaţa, în totalitatea ei; nu ca efecte, nu ca forme, nu ca modalităţi, ci ca esenţă. Viaţă împotriva morţii, spirit împotriva materiei, ritm împotriva inerţiei. Viaţa e o potenţă energetic-spirituală cu act-infinită

Ea e susceptibilă, spiritual, de o așa de uriașă intensificare, încît fiecare ceas al unei vieți omenești poate cuprinde o eternitate de gînduri și sentimente. (...)

Scopul și sensul vieții e de a lupta împotriva morții; nu în nepăsare barbară, ci în afirmare creatoare a vieții, perpetuu multiplicate spiritual. Fiece neglijență, fiece slăbiciune, fiece adăstare fiece îndoială înseamnă lașitate, fiece neluptă e necreare, e dezertare de la demnitatea umană. Oamenii cari nu sprijină viața în ei înșigi și în apropiații sînt apostați și ei otrăvesc societatea, trădează viața, sprijină moartea.

Ce e însă a trăi? E singura realitate sublimă la care poate aspira omul; este eternizarea vieții prin toate mijloacele energiei omenești, întru ritmul spiritual; este biruința împotriva morții; este veșnicia în creația noastră; adică armonizarea noastră cu cosmicul, purtător în esența lui a vieții nepieritoare.

Pârvan, Vasile, Idei fundamentale ale culturii sociale contemporane, în: Scrieri, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 372-374.

Omul este ontologic - ființa este în el și el în ființă. Dar ființa comportă de asemenea un element uman și aceasta pentru că eu nu pot descoperi decît în el sensul care e comensurabil cu ființa mea. (...) Logosul nu se revelează decît în Spirit, căci ființa este umană. Sensul nu este în obiect și nici în subiectul care construiește lumea; sensul se află în Spirit, în viață și lumea Spiritului.

Berdiaev, N, La destination de l'homme, Paris, Editions „Je sers", 1935, p. 19.

Pentru ca un popor să fie apt de cultură să cere ca el să fie apt de o personalitate. Se cere ca între conștiințele membrilor săi să se stabilească o unitate sufletească, întocmai cum se stabilește între elementele sufletești dinăuntrul unui singur individ. Pe această unitate a conștiinței sociale se bazează apoi creațiunile în artă, în știință, în religie, în tehnică, întocmai cum în limitele unui singur individ, pe baza unității de conștiință, se desfășoară funcțiunea

apercepției.

Popoarele care ajung la această unitate de conștiință au o cultură; iar acele care nu ajung, pot avea cel mult o civilizație.

Caracterul distinctiv între cultură și civilizație stă în aceea că una, cultura, pătrunde adînc firea poporului, pe cînd civilizația stă numai la suprafață. Popoarele cu adevărat culte, cum au fost în antichitate elenii, și cum sînt în timpul nostru germanii, englezii, francezii, au o activitate religioasă, artistică, științifică și tehnică potrivită individualității lor. Chiar și atunci cînd ele împrumută, le găsim transformînd /împrumuturile/ conform acestei individualități. Popoarele menite a avea însă numai o civilizație sînt lipsite de această individualitate; ele n-au în mijlocul activităților lor acel germene unificator care să le ducă la o unitate sufletească.

C. Rădulescu-Motru, Cultura română și politicianismul, în vol.: Personalismul energetic și alte scrieri, București, Edit. Eminescu, 1984, p. 41.

Înțeles istoric au căpătat faptele sociale decît atunci cînd ele se ridică deasupra vieții elementare organice, cînd ele se succed după motivarea unei finalități conștiente. Atunci zicem că societatea în care ele se produc este o societate cultă sau cultivată; un termen pe care-l formăm prin analogie, după cum zicem că suprafața unui teren este cultivată de îndată ce pe dînsa, în locul nisipului care se mișcă purtat de vînt, am sădit plante care se dezvoltă în vederea unei finalități fixate de noi. Prin cultură o societate dobîndește rostul său istoric, și prin aceasta se diferențiază de altă societăți; întocmai cum, de altfel, fără a voi să ducem mai departe analogia, și terenul cultivat cîștigă o înfățișare proprie față de cel învecinat, rămas necultivat.

Cultura întreține, între membrii unei societăți, raporturile de autoritate și legăturile de solidaritate; încă mai mult, ea stabilește o continuitate în munca diferitelor generații.

In adevăr, bunurile sufletești din care e constituită cultura

sînt în realitate singurele baze durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale. Numai după ce în sînul unei societăţi se ridică altarul unei credinţe religioase comune; se impune criteriul unor valori morale primite de toţi; se formează gustul pentru admirarea aceleiaşi producţiuni artistice; se stabilesc norme de gîndire pentru deosebirea adevărului de eroare; se exprimă gîndul într-o limbă uniformă; se practică obiceiuri şi se utilizează invenţii tehnice comune etc., numai atunci se operează şi o apropiere mai trainică între indivizi; se luminează muncii omeneşti calea spre cooperaţiune. Fără aceste bunuri, care se ridică şi trăiesc deasupra gîndului şi faptei fiecărui individ, activitatea socială este oarbă şi fără spor. De aceea societăţile în stare de barbarie, cu toată lunga lor durată de timp, duc totuşi o existenţă precară. Munca indivizilor se pierde de la o generaţie la alta, covîrşită totdeauna de nevoile momentului. Singure numai bunurile sufleteşti deschid muncii o existenţă superioară şi durabilă; prin mijlocirea lor viaţa individului se înnobilează şi profită obştii. Credinţele religioase, obiceiurile, instituţiile şi valorile morale, operile de artă şi adevărurile ştiinţei sînt singurele care învinge moartea. Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înţeles, dacă în viaţa socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte.

Idem. <u>Puterea sufletească</u>, în vol. cit. p. 332.

Cultura europeană este una singură; ea a trecut însă prin diferite faze. Fiecare fază mai principală şi-a găsit cristalizarea într-o formă de cultură naţională uşor de recunoscut. Fiecare formă a fost definitivă pentru timpul şi mediul în care a apărut; dar după trecerea timpului potrivit ei, fiecare formă şi-a pierdut caracterul de definitivă şi-a intrat într-un proces de transformare, din care a răsărit apoi o formă nouă. Cultura europeană se împarte, astfel, în diferite culturi naţionale, aşa cum şi personalitatea omenească, în genere, se împarte în diferite personalităţi, după corelaţia aptitudinilor sufleteşti.

Diferitele culturi naţionale nu sînt decît componentele culturii europene, care este acea care le dă unitatea şi continuitatea. De fapt, nici-un popor european nu este în mod exclusiv creatorul unui tip de cultură. Chiar cînd găsim cîte un popor contribuind într-o largă măsură la formarea unui tip de cultură, constatăm de îndată că şi la el n-au lipsit împrumuturile. Adevăratele tipuri de culturi depăşesc împărţirile geografice. Chiar şi împărţirile de rase nu sînt respectate. Rasele şi popoarele Europei aparţin aceluiaşi tip de cultură. (...) Cultura europeană este rezultanta ideală a diferitelor culturi naţionale, precum personalitatea unui popor este rezultanta ideală a diferitelor personalităţi individuale cuprinse în popor.(...)

Dar, după această asemănare de la origină, drumul culturii europene se desparte cu totul de drumul urmărit pînă aci de culturile anterioare, asiatice şi africane. Conştiinţa popoarelor europene este mai subtilă şi mai pătrunzătoare. Ea nu se mulţumeşte cu soluţiile aparente. Spărtura în structura sa, odată produsă, pune în mişcare dispoziţiile sufleteşti. Europeanu este iscoditor şi perseverent. Cultura europeană a trecut, în decursul a douăzeci de secole, prin mai multe faze de cum au trecut culturile anterioare ei în decurs de sute de secole. Goana după un echilibru sufletesc este, în Europa, mai aprigă şi mai răspîndită decît oriunde aiurea.

Europeanul este înclinat să vadă peste tot un conflict între forţe contrarii. Viaţa este pentru el o luptă. Cele mai elementare fapte ale lumii fizice i-au fost, pînă mai ieri, învăluite de dualismul metafizic. Europeanu a avut, pînă de curînd, nevoie de o energie care să se opună materiei, cum a avut nevoie şi de un spirit care să se opună corpului. Toate ideile lui sînt pătrunse de opoziţia contrariilor. El, primul homo faber, a rămas ca fascinat sub impresia primelor instrumente, căci sînt, toate, începînd cu mîna, o combinare de forţe opuse în vederea realizării unui scop. (...) Chiar în înţelegerea faptelor strîns legate de experienţă, europeanul nu renunţă la acest dualism. Pentru el lupta, chiar cînd este redusă la discuţie,

trebuie să producă ceva. Din discuţie ies ideile, cum din lovirea amnarului pe cremene ies scînteile. In forul său intim sufletesc, europeanul este un adorator al focului în înţelesul dat de Heraclit, ca generator al veşnicelor contraste. Natura îşi dobîndeşte viaţa prin lupta contrariilor; sufletul se purifică prin lupta sa cu păcatul; mintea se ascute prin dialectică! Europeanul vede peste tot luptă între forţe şi principii. Homo faber urmează lui homo divinans.

Idem, Personalismul energetic, în vol. cit. p. 589-590

De aceea se şi spune la pagina 230, că abia pornind de la „sens", adică de la adevărul Fiinţei, se poate înţelege cum este Fiinţa. Fiinţa i se luminează omului în proiectul ecstatic. Dar acest proiect nu creează Fiinţa.

In plus însă, proiectul este, prin esenţa lui, un proiect (Entwurf) proiectat (geworfen). Elementul care pro-iectează însă în proiectare nu este omul, ci Fiinţa însăşi, care-i creează omului destinul trimiţîndu-l în existenţa fiinţei-în-deschis ca esenţă a sa. Acest destin survine ca cerc de lumină al Fiinţei; el este însuşi cercul de lumină. Acesta permite apropierea faţă de Fiinţă. In această apropiere, în cercul de lumină al deschisului (das Da), locuieşte omul ca cel care ec-sistă, fără ca el să fie capabil de pe-acum să cunoască această locuire ca atare şi să şi-o asume. Această apropiere „a" Fiinţei, care ca atare este deschisul Dasein-ului, este gîndită, pornind de la Fiinţă şi timp, în vorbirea despre elegia Intoarcerea în patrie a lui Hölderlin (1943), este sesizată ca fiind mai apăsat spusă în cîntecul poetului şi este numită „patrie" pornind de la cunoaşterea uitării Fiinţei. Acest cuvînt este gîndit aici într-un sens esenţial, defel patriotic sau naţionalist, ci din punctul de vedere al istoriei Fiinţei. Esenţa patriei este însă în acelaşi timp numită în intenţia de a gîndi, pornind de la esenţa istoriei Fiinţei, faptul că omul este lipsit de patrie. Nietzsche a fost ultimul care a avut cunoştinţa acestei lipse a patriei. El nu a fost capabil, situîndu-se în interiorul metafizicii, să găsească altă ieşire din lipsa de patrie decît răsturnînd metafizica

Aceasta însă este expresia absolută a absenței soluției. In schimb, Hölderlin, cînd cîntă „întoarcerea în patrie", o face cu gîndul la „compatrioții" săi, cu grija ca ei să găsească drumul spre propria lor esență. Pe aceasta el nu o caută defel în egoismul poporului său. Din patrie, el o vede pornind de la apartenența la destinul Occidentului. Iar Occidentul, la rîndul lui, nu este gîndit nici regional, ca Apus spre deosebire de Răsărit, nici ca Europa pur și simplu, ci din punctul de vedere al istoriei lumii, pornind de la apropierea de origine. Noi abia am început să gîndim relațiile misterioase cu Estul exprimate în poezia lui Hölderlin (v. Istrul, Pelerinajul, strofa a III-a și urm.). „Ceea ce este german" nu este spus lumii cu gîndul că ea și-a regăsit vigoarea în esența germană, ci este spus germanilor cu gîndul ca ei, avînd un destin comun cu alte popoare, să devină, laolaltă cu ele, părtași la istoria lumii (v. în legătură cu poezia lui Hölderlin Aducerea aminte, Tubinger Gedenkschrift, 1943, p. 322). Patria acestei locuiri istorice este apropierea de Ființă.(...

Ființa, ca destin ce destinează adevăr, rămîne ascunsă. Insă destinul lumii se anunță în poezie, fără să se fi revelat deja ca istorie a Ființei. Gîndirea lui Hölderlin, cu deschiderea ei către istoria lumii, exprimată în poezia Aducere aminte, este de aceea în esența ei mai originară, și tocmai de aceea aparține mai mult viitorului, decît simplul cosmopolitism al lui Goethe. Din același motiv, raportarea lui Hölderlin la elenitate este în esența ei altceva decît umanism. Iată de ce tinerii germani care cunoșteau poezia lui Hölderlin au gîndit și au trăit față de moarte altceva decît ceea ce opinia publică a răspîndit ca fiind atitudinea germană.

Lipsa de patrie devine un destin al lumii. De aceea este necesar că gîndim acest destin din punctul de vedere al istoriei Ființei. Ceea ce Marx a înțeles, pornind de la Hegel, într-un sens esențial și hotărîtor ca fiind înstrăinarea omului, se trage, cu rădăcinile sale, din lipsa de patrie a omului modern. Această înstrăinare este evocată, și anume pornind de la destinul Ființei, sub forma metafi-

zicii, care deopotrivă o consolidează şi o ascunde ca lipsă de patrie. Tocmai pentru că Marx, ajungînd să cunoască înstrăinarea, pătrunde în tr-o dimensiune esenţială a istoriei, tocmai de aceea concepţia marxistă despre istorie este superioară oricărei alte reflecţii despre istorie. Însă tocmai pentru ca nici Husserl, nici Sartre, după cîte observ pînă acum, nu recunosc esenţialitatea istoricului în Fiinţă, nici fenomenologia, nici existenţialismul nu pătrund în acea dimensiune în interiorul căreia abia devine posibilă o discuţie productivă cu marxismul.

Desigur că pentru aceasta este de asemenea necesară eliberarea de reprezentările naive privitoare la materialism, şi de combaterile ieftine care-şi imaginează că îl ating. Esenţa materialismului nu constă în afirmaţia că totul este materie, ci mai degrabă într-o determinare metafizică, potrivit căreia orice fiinţare apare ca material al muncii. Esenţa metafizică a muncii în epoca modernă este anticipată în Fenomenologia spiritului a lui Hegel, ca procedeu ce se autoinstituie al producţiei realizate cu orice preţ, ceea ce corespunde unei obiectualizări a realului efectuate de către om conceput ca subiectivitate. Esenţa materialismului se ascunde în esenţa tehnicii, despre care, ce-i drept, se scrie mult, dar se gîndeşte puţin. Tehnica este în esenţa ei un destin de ordinul istoriei Fiinţei, un destin al adevărului Fiinţei căzut în uitare. Nu numai prin nume trimite ea înapoi la τέχνη a grecilor, ci şi pe planul istoriei esenţei sale provine din τέχνη ca dintr-o modalitate a lui ἀλήθεύειν adică a revelării fiinţării. Fiind o formă a adevărului, tehnica îşi are temeiul în istoria metafizicii. La rîndul ei, aceasta este o fază de excepţie, singura care pînă acum poate fi cuprinsă cu vederea, a istoriei Fiinţei. Se pot lua diferite atitudini faţă de învăţăturile comunismului şi fără de fundamentele lor, însă din punctul de vedere al istoriei Fiinţei este clar că în el se exprimă o cunoaştere elementară a devenirii istorice a lumii. Cine înţelege „comunismul" doar ca „partid" sau doar ca o „concepţie despre lume", gîndeşte la fel de limitat ca

cei care prin cuvîntul „americanism" au în vedere, şi pe acesta disprețuindu-l, doar un anumit stil de viață. Pericolul în care este tot mai clar împinsă Europa de pînă acum constă probabil în faptul că tocmai gîndirea ei, odiniocră măreția ei, nu ține pasul cu mersul esențial al destinului lumii, destin care abia începe şi care, cu toate acestea, rămîne determinat ca european în trăsăturile fundamentale ale originii esenței sale. Nici o metafizică, fie ea idealistă, fie ea materialistă, fie ea creștină, nu mai poate, potrivit esenței ei, şi în nici un caz doar prin eforturi prin care încearcă să se dezvolte, să ajungă din urmă destinul şi să-l înglobeze, adică să ajungă şi să adune prin gîndire ceea ce se manifestă în prezent într-un sens împlinit al Ființei.

Față de lipsa de patrie ce ține de esența omului modern, destinul viitor al omului se arată gîndirii care se mişcă pe planul istoriei Ființei, în aceea că el găseşte accesul în adevărul Ființei şi se aşterne pe drumul ce duce la această găsire. Din punct de vedere metafizic, orice naționalism este antropologism şi, ca atare, subiectivism. Naționalismul nu va fi depăşit prin simplul internaționalism, ci doar extins şi ridicat la rang de sistem. Prin aceasta, naționalismul devine tot atît de puțin humanitas - rămînînd deci nedepăşit - pe cît de puțin este depăşit individualismul prin colectivismul ce nu ține cont de istorie. Colectivismul este subiectivitatea omului în cadrul totalității. El o realizează ca afirmare de sine necondiționată. Această auto-afirmare este irepetabilă. Printr-o gîndire care nu îşi îndeplineşte funcția decît parțial, ea nici măcar nu poate fi cunoscută satisfăcător. Pretutindeni expulzat din adevărul Ființei, omul gravitează în jurul lui însuşi ca animal rationale.

Heidegger, Matin, Scrisoare despre „umanism", în: „Secolul XX", nr. 7,8,9, din 1980, p. 232-235.

Şi ne lăsăm totuşi conduşi de credința că în vremurile noastre domneşte mai multă omenie ca niciodată. Temeiul acestei iluzii e că trebuințele noastre vitale ne sînt mulțumite mai bogat şi suferințele fizice ne sînt alinate azi mai eficace decît altădată. Toate astea

însă se petrec de fapt, nu prin filantropie morală, ci prin forța intelectuală. In întindere, bunul acesta e destul de mare, dar el nu vine din adînc, și nu merge în adînc. Cunoștințele și mijloacele de intervenție par puternice privite din afară, ele sînt însă simpli serbitori ai omului, nu sînt omul însuși. Serviciul lor e ca serviciul dintr-un hotel, unde totul ți se oferă ireprogabil, dar unde gazda lipsește. E mai mult comod decît ospitalier.

Tagore, Rabindanath, Naționalismul, București, Cultura națională, 1930, p. 36-37.

La baza creației culturale moderne stă mitul prometeic. (...)

Ce tendințe putem distinge în mitul prometeic?

Mai întîi, revolta împotriva autorității, o glorificare a insubordonării creatoare. In al doilea rînd, ideea smulgerii de sub o lege care coplegește pe individ, pentru afirmarea după propriul chip; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău, este o altă trăsătură esențială a prometeismului. Mai departe, ideea că orice creație, orice faptă omenească creatoare se întovărășește cu suferință. Unirea dintre creație și suferință este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. In sfîrșit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă și cea mai călduroasă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu. (...)

Nu este nicidecum adevărat că concepția activistă este unilaterală, în sensul că ea s-ar lăsa condusă de o valoare exclusiv etică. In activism recunosc mai degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului și a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspirația către perfecționarea sorții omenești, Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atît de adevărat este că în această hotărîre de perfecționare a destinului omenesc, activismul nu procede decît în baza credinței că știința poate, în adevăr să-l ajute, că în rațiunea omenească există virtualități ale căror realizări pot să aducă îmbunătățirea sorții umane și, din acest punct de vedere, putem sublinia un al doilea element al concepției pe care o înfățișăm, și anume patosul ei teoretic. In sfîrșit, acela care se

așază din punctul de vedere al activismului cultural, înțelege să înlăture dizarmonia și să obțină o armonioasă conviețuire socială. Natura însăși, sălbatică și amenințătoare, dorește a fi prefăcută de activism după modelul uman. Niciăeri în civilizațiile activiste nu întîlnim întîmplătorul, arbitrarul, incoerentul; pretutindeni aflăm mai degrabă urma ordinii, a gîndului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una din valorile care conduce activismul cultural este și valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenția sa este mai multiplă decît a putut apărea acelora care au considerat-o numai ca o soluție îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Vianu, Tudor, Filosofia culturii, în Opere, vol. 8, București, Edit. Minerva, 1979, p. 340-341.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului - idealul înalt și ultim al efortului cultural - și ceea ce se numește cultură generală. Prin acest din urmă termen se înțelege mai degrabă o mobilare a minții cu cunoștințe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultura generală ar fi, prin urmare, cineva care cunoaște în liniile largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu neglijează cu totul problemele biologiei și ale filosofiei naturii, care, în sfîrșit, știe ceva despre principiile politicii. Cultura generală este o instrucție mai mult sau mai puțin completă în legătură cu aspirațiile noastre către valorile intelectuale și care poate să nu țină deloc seamă de celelalte ținte ale vieții omenești cum este adîncimea morală, sau aceea estetică și religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc întreaga cultură.

Dar sfera noțiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noțiune se referă, la suma sau la parțialitatea lor, dar și la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica, și din acest punct de vedere avem iarăși o dualitate remarca-

bilă: pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume sub care trebuie să înţelegem cultura grupărilor sociale, începînd de la cele mai mici pînă la suma tuturor: umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat pu cel dinainte, pentru a obţine, pe de o parte, o cultură a individului, parţială sau totală şi o cultură a societăţii, parţială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi, de pildă, cultura parţială a societăţii. Aţi auzit desigur că în filosofia culturii se face o distincţie radicală între cultura propriu-zisă şi civilizaţie, precizîndu-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizaţia n-ar fi decît o perfecţionare a mijloacelor şi condiţiilor exterioare ale vieţii lui. Din punctul de vedere al distincţiilor pe care le-am cîştigat chiar pînă acum, înţelegem însă că civilizaţia nu este, de fapt, decît o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parţială, din punctul de vedere al unei singure valori, şi anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O ţară în care admirăm civilizaţia este una care a produs numeroase bunuri tehnice şi economice; nişte fiinţe pe care le preţuim pentru civilizaţia lor sînt unele care ştiu să folosească viaţa într-o cît mai bună intenţie tehnică şi economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Şi, într-adevăr, cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident a admirat confortul pe care apusenul ştie să şi-l amenajeze, condiţiile superioare de igienă şi de bună existenţă comodă, care organizează toată viaţa în interiorul său domestic şi chiar în spaţiul mai larg al oraşului şi al ţării în care trăieşte. Civilizaţia ar fi deci o cultură afectată exclusiv ţintelor tehnico-economice, şi mărturisesc că nu înţeleg destul de bine atitudinea polemică faţă de civilizaţie pe care o afişează unii dintre gînditorii care disting între cultură şi civilizaţie. Civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul din aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizaţiei pentru a obţine cultura; trebuie cel mult să dorim com-

pletarea ei, iar cînd recunoaştem că într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ţinte este suficientă şi dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalităţi culturale ale omenirii.

Ibidem, p. 157-158.

Se poate spune că valorile n-au alt genus proximum decît totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întîi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înţeleasă prin dependenţa de vreuna din categoriile realităţii. Lume valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvîrşire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjuraţi. Apoi, întrucît e cu neputinţă de a ridica pe una din ele la rangul unei clase mai largi prin raport cu care celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sînt ireductibile, neputînd fi raportate la o categorie mai largă. In esenţa ei, valoarea e ceva nedefinibil, ceea ce echivalează mai departe cu a spune că natura valorii este iraţională. Exerciţiul normal al raţiunii constă, în adevăr, a reduce necunoscutul la cunoscut. Dar în măsura în care întreprinderea aceasta nu izbuteşte pentru cazul valorilor, spunem că ele sînt iraţionale. Există fără îndoială, un fond de iraţionalitate în valori.

Cînd fac însă astfel de afirmaţii, mă aşez mai degrabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbînd însă perspectiva, nu se poate oare pune întrebarea dacă valorile, care nu au reductibilitate logică, posedă totuşi o reductibilitate genetică? Dacă logiceşte nu pot deriva pe una din valori dintr-alta, nu cumva istoriceşte această derivaţie e cu putinţă? Ştiinţa a afirmat de multe ori o astfel de împrejurare. S-a spus, de pildă, că cel puţin unele dintre formele artei primitive s-au dezvoltat treptat din viaţa religioasă. Ştiinţa, la rîndul ei, nu este şi ea un bun de dezvoltat din acele încercări de explicare a lumii care, în cadrul larg al

mentalității magice a popoarelor primitive, avea un caracter religios? Nu există, prin urmare, posibilitatea derivării genetice a unei valori de altă valoare dacă este exclusă putința unei subordonări logice a lor?

Adevărul este că în problema estetică, încercările de a face să derive valoarea respectivă din altă valoare, cum ar fi, de pildă, valoarea religioasă, sînt frecvente în istoria artei. Dar esteticienii sînt aduși în cele din urmă să observe că astfel de explicații genetice nu istovesc și ultimul fond al lucrurilor. Cu alte cuvinte, ancheta împinsă în trecut, pînă la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetător în fața unui factor ireductibil, care în împrejurarea valorii estetice ar fi instinctul artistic al omului, adică trebuința de a prelucra materia, pentru a obține privelișteа plăcută a combinării ingenioase a unor calități sensibile. Dincolo de toate motivele eteronomice ale activității artistice, foarte mulți esteticieni regăsesc deci un instict autonom, care coincide cu însăși raționarea de a exista cea mai elementară și ireductibilă a activității artistice. Astfel încercarea de a face să derive o valoare dintr-alta pe cale genetică este cu totul problematică prin metoda și rezultatele ei. Dar chiar dacă n-ar fi atît de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare dintr-alta ar izbuti în chip deplin, n-ar însemna nicidecum că reductibilitatea genetică suprimă ireductibilitatea logică. Pentru a înțelege acest lucru, putem să ne referim la un exemplu analogic. Sînt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvînt, raportîndu-se la originea lui, prin urmare persoane care vor să convingă pe unii din semenii lor că numindu-i „imbecili", nu-i insultă, ci vor să spună numai că sînt slabi de constituție, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvîntului în limba latină. Dar astfel de încercări sînt cu desăvîrșire absurde, dacă nu și umoristice. Procesul semantic nu se dezvoltă paralel și nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil" poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvînt latinesc care înseamnă „slăbi-

bănoş". Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încît, fără nici un motiv mai temeinic, binevoitorii care ar adresa această caracteristică semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interes pentru starea sănătăţii acestora. Aşadar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvîntul a luat forma de azi justificarea divergenţei semantice cu originea sa, tot astfel nu putem, la lumina derivării genetice a unei valori dintr-o alta, să găsim un motiv pentru subordonarea lor logică. Sînt aci două procese deosebite care nu se acoperă, n-au le-a face unul cu altul. Se poate foarte bine ca o valoare să derive dintr-alta şi cu toate acestea astăzi, la punctul la care cultura omenească a ajuns, ele să nu poată exista în raporturi de subordonare sau de supraordonare.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Immanuel Kant. Aşezîndu-se într-o manifestă contradicţie cu întreaga filosofie anterioară, care mai în toate încercările ei de seamă avea tendinţa de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, pentru ca prin raportare la ea să definească atît binele cît şi frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură - adevărul, binele, frumosul - rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman: adevărul - din ceea ce el numeşte raţiunea pură; binele - din raţiunea practică şi frumosul - din sentiment. Sînt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele şi care garantează şi îndrumează nişte valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea prin genus proximum rămîne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputinţă a fi dusă pînă la capăt şi care ne pune în faţa acelui caracter adînc iraţional al oricărei valori, ele pot fi cu uşurinţă definite prin însuşirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuieşte diferenţele lor specifice. Care sînt deci diferenţele specifice ale fiecăreia dintre cele şase valori enumerate? Am definit, încă din prima prelegere a acestui curs, valoarea drept obiectul unei dorinţi, al unei aspiraţii a sufletului. Trebuie deci văzut care sînt aspiraţiile sufleteşti satis-

făcute cu ocazia întrupării fiecăreia dintre aceste valori. Atunci cînd vom fi făcut acest lucru, vom fi pus, în acelaşi timp, în lumină caracterul diferenţial al tuturor valorilor.

Scurt spus - şi pentru a reveni cu mai ample detalii în cursul dezvoltărilor ulterioare - se poate de pe acum preciza că valoarea economică se înrădăcinează în nevoia de întreţinere a vieţii. Valoarea teoretică se dezvoltă, la rîndul ei, din nevoia de a organiza experienţa. Cîtă vreme nu introducem în experienţa noastră liniile unei sistematizări ştiinţifice, ea nu este altceva decît un haos, e necesar să-l organizăm, şi acestei trebuinţe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenesc şi o altă năzuinţă, acea căreia îi răspunde valoarea etică, şi aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcinează în nevoia de a iubi, de a simpatiza cu semenul, de a adora pe cei mai puternici, de a te bucura de înflorirea vieţii celei mai umile de lîngă tine. Iubirea, în accepţiunea cea mai largă, este trebuinţa sufletească căreia îi răspunde valoarea etică. Dar întrucît trăim totdeauna în comunităţi omeneşti, există în sufletul uman şi aspiraţia de a organiza relaţiile dintre membrii aceleiaşi comunităţi, aspiraţie căreia îi răspunde valoarea politică. Constrîns la atîtea obligaţii sociale şi la disciplina severă a minţii care gîndeşte ştiinţific, omul are apoi nevoie să elibereze puterea de fantezie şi de sentiment a sufletului său, şi ceea ce răspunde acestei trebuinţe este înţelegere pentru întregul lumii în care există, şi contactul său cu acest întreg, sentimentul relaţiilor cu care se ţine prin voia căreia îi răspunde valoarea religioasă.

Toate aceste valori, întrupîndu-se, dau naştere pe rînd: utilului, bunul cultural care înseamnă realizarea valorii economice; adevărului, în care se întrupează valoarea teoretică; binelui, în care se concretizează valoarea etică; ordinii sociale în care dobîndeşte fiinţă valoarea politică; frumosului, în care ia formă valoarea estetică; sfinţeniei, în care cuprindem valoarea religioasă. Cînd ne găsim în faţa uneia dintre aceste bunuri culturale şi cînd ...

îl cugetăm ca bun cultural, prin urmare ca un obiect care intră în sfera unei valori, atunci acest act cultural, pe care l-am numit subiectiv, se întovărăşeşte cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice este sentimentul utilităţii; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică; sentimentul binelui, al frumosului şi al divinului, pentru celelalte valori pe rînd. Aceste sentimente nu vibrează numai în sufletul consumatorului de cultură, ca un semn că actul cultural subiectiv s-a perfectat, dar funcţionează, ca o putere regulativă, şi în sufletul creatorului de cultură: sentimentul frumosului îl inspiră şi îl conduce pe artist; sfinţenia îl luminează şi îl mînă pe sfînt. Acestea sînt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viaţa creatorilor de cultură se dezvoltă.

Ibidem, p. 162-165.

Filosofie şi artă se pot face în toate felurile; dar aceasta nu este filosofie, nici artă, ci numai exerciţiu amuzant pe marginile absolutului. Filosofia şi arta, cultura propriu-zisă, nu se pot face decît acolo unde există un precipitat al confruntării fiinţei noastre spirituale cu realitatea. Dar precipitatul acesta nu este o constantă; fiinţa noastră spirituală reacţionează în chipuri deosebite la realităţile obiective. Sînt momente în care fiinţa aceasta spirituală este mai încăpătoare şi alte momente în care este mai meschină, mai sărăntoacă, tăiată mai cu economie. (...)

Nu spun că cultura este un bun necesar: noi ne putem lipsi de cultură; valorificarea realităţii, însă, este un lucru de care nu ne putem lipsi. Stăm întotdeauna sub imperativul valorificării realităţi externe obiective. Acestei operaţii nu ne putem sustrage; pe cînd celei de a doua operaţii, de formulare, care constituie cultura, acesteia ne putem sustrage. (...) cultura este ceva propriu-zis adăugat vieţii spirituale, că formularea aceasta este un proces la care, de cele mai multe ori, se poate să ajungem, dar care rămîne totuşi adăugat vieţii spirituale, fără să-i fie esenţial. Este adevărat că,

prin această formulare, prin acest bun al culturii, pot să iau cunoştinţă, să comunic cu viaţa spirituală a altora, dar nu este adevărat că bunul culturii este ţelul către care se îndreaptă cu necesitate viaţa spirituală. Deci aşa numita filosofie şi aşa numita artă sînt elemente constitutive ale culturii umane, dar nu sînt elemente absolut necesare ale salvării umane: un om poate să fie mîntuit fără să fie om de cultură. Nu deşteptăciunea şi nu creaţiunea în ordine spirituală te salvează.

Ionescu, Nae, Istoria logicii, Bucureşti, Imprimeria naţională 1941, p. 46-48.

Civilizaţia, adică suma descoperirilor tehnice, prin care omul s-a adaptat mediului planetar, este un atribut specific omului. Ea poate fi considerată ca un caracter diferenţial, deoarece omul e singura vietate, care şi-a creat organe artificiale, pe cînd celelalte specii zoologice au rămas cu organele date de natură. (...)

O cultură înaltă e însă un fenomen cu mult mai greu de realizat. Ea presupune nu numai muncă bogată şi mare, ci bogăţie de cugetare, dar şi simţire fină, care se traduce printr-o atitudine etică şi estetică de un nivel superior. (...)

Cu toate că legătura între tehnica materială şi cea sufletească este atît de strînsă, cum am arătat în paginile precedente, totuşi între civilizaţie şi cultură este toată distanţa care desparte materia de fenomenul psihic. Civilizaţia e un rezumat al muncii pentru continuarea vieţii somatico-vegetative; cultura este suma rezultatelor întregii evoluţii sufleteşti. Şi una, şi alta, sînt deopotrivă de caracteristice spre a invedera şi măsura depărtarea omului de animalitate, dar ele stau pe două planuri deosebite ale existenţei. Una e coordonată la care raportăm dimensiunea telurică a vieţii, iar cealaltă constituie coordonata pe care măsurăm dimensiunea sufletească. (....) adevărata originalitate a unui popor se poate afla mai mult în cultură, decît în civilizaţia sa. Furca de tors nu are multe variante ca material şi formă. Dar împestriţările furcilor carpatice, adică latura lor estetică, poate fi considerată ca un produs cultural

în adevăr caracteristic.

Mehedinţi, Simion, Coordonate etnografice. Civilizaţia şi cultura, Bucureşti, Edit. Cultura naţională, 1930, p. 30-31, 62, 64, 65.

Românii n-au aproape nici o înţelegere pentru istorie, căreia-i substituie concepţia destinului. Şi ce este ideea de destin? Logica iraţionalului. O direcţie interioară într-o lume de contingenţe, o fatalitate într-o totalitate de variabile. Pe cînd, însă, culturile moderne au renunţat la ideea metafizică a destinului, înlocuind-o cu una psihologică, noi românii am rămas la sensul metafizic al soartei. Pentru un german sau pentru un francez destinul nu înseamnă mai mult decît un ireductibil lăuntric ce ne dă o formă de viaţă. Fatalitatea creşte din suflet şi rămîne în marginile lui. Dacă totuşi depăşeşte sfera psihologică, ea afectează forma unui determinism mecanic, fără baze în ontologic. Românul vede, însă, o sursă universală realităţii esenţiale, că e destinul. Fatalismul este determinism pe baze metafizice.

Cioran, Emil, Schimbarea la faţă a României, Bucureşti, ed. II-a , Edit. Vremea, 1941, p. 106-107.

Nu este deloc întîmplător că cei trei profesori care au condus generaţiile de studenţi de la 1900 încoace - N. Iorga, V. Pârvan, Nae Ionescu - am mărturisit toţi trei o conştiinţă tragică a existenţei şi au găsit totuşi un sens eroic acestei existenţe care trebuie acceptată şi rodită. Nu este întîmplător că tocmai în jurul acestor trei dascăli s-au adunat tinerii. Fiecare din ei au mărturisit un aspect al conştiinţei tragice. N. Iorga el, muncitorul - a vorbit despre blestemul muncii, despre durerea nesfîrşită a omului silit să lucreze neîncetat ca să ţină lumea vie şi rodnică. Vasile Pârvan, el, solitarul - a vorbit despre blestemul singurătăţii. Nae Ionescu n-a tăinuit ascultătorilor nici unul dintre paradoxele, blestemele şi dramele condiţiei umane. Şi cu toate acestea, în lecţiile şi conferinţele acestor trei mari învăţători ai neamului nostru - au aflat generaţii întregi de studenţi adevărata lor hrană spirituală şi fundamentarea teoretică a unei vieţi autentice şi creatoare. Este

una din caracteristicile culturii românești moderne această conștiință tragică a existenței (Eminescu, Hasdeu, Iorga, Pârvan, Nae Ionescu), conștiință care nu se neagă pe sine, totuși în desperare sau scepticism. Toți acești creatori de valori românești au acceptat condiția umană, au muncit și au intervenit în istoria neamului românesc, aducînd prin scrisul și vorba lor o extraordinară capacitate de nădejde. Nimeni n-a văzut mai glorioasă soarta neamului românesc decît acești „tragici".

Eliade, Mircea, ... Și un cuvînt al editorului, postfață la Roza vînturilor de Nae Ionescu, București, Edit. 1937, p. 428-429.

... Toate deficiențele constituției umane care în condiții naturale, așa-zicînd animalice, reprezintă o gravă împovărare a capacității sale de a trăi, sînt transformate de om, în chip activ, tocmai în mijloace ale existenței, împrejurare pe care se întemeiază în cele din urmă menirea omului spre acțiune și situația sa specială de necomparat cu altele (...) Ca o consecință a primitivității și a lipsei sale de mijloace de natură organică, omul este incapabil de a trăi într-o sferă într-adevăr naturală și primară. El e chemat așadar să suplinească, el însuși, mijloacele de care este organic privat, și aceasta se face prin aceea că el prelucrează lumea în chip activ, ca să-i servească vieții. El trebuie să-și prepare singur armele de apărare și de atac, de care este despuiat, și hrana ce nu-i stă în chip natural la dispoziție; el trebuie pentru aceasta să facă experiențe obiective și să născocească tehnici de tratare obiectivă a lucrurilor. El trebuie să se-ngrijească de apărare împotriva intemperiilor, să-și hrănească copiii, anormal de mult timp dezvoltați și să-i crească; el are nevoie chiar și numai datorită acestei necesități elementare, de o activitate în colaborare și de înțelegere mutuală. Omul, spre a deveni apt pentru existență, este constituit în vederea prelucrării și învingerii naturii, și de aceea și în vederea experienței lumii: el e ființă activă, pentru că este nespecializat și pentru că este lipsit de un mediu în raport cu care să fie,

în chip firesc, adaptat. Sensul intrinsec al naturii prelucrate de el, ca să-l servească vital se numeşte cultură şi lumea culturii este lumea omenească.

Gehlen, Arnold, Der Mensch, p. 25 şi 27, apud, L.Blaga, Aspecte antropologice, Timişoara, Edit. Facla, 1976, p. 141.

Pînă acum, important era să ştim dacă viaţa, pentru a fi trăită, trebuie să aibă un sens. Acum, dimpotrivă, apare limpede că ea va fi cu atît mai bine trăită cu cît nu va avea nici un sens. A trăi o experienţă, un destin, înseamnă a-l accepta în întregimea lui. Or, nu vom trăi acest destin, ştiindu-l absurd, dacă nu vom face totul pentru a menţine înaintea noastră absurdul revelat de conştiinţă. A nega unul din termenii opoziţiei prin care aceasta trăieşte înseamnă a i te sustrage. A aboli revolta conştientă înseamnă a eluda problema. Tema revoluţiei permanente se mută astfel pe planul experienţei individuale. A trăi înseamnă a face să trăiască absurdul. A-l face să trăiască înseamnă, înainte de orice, a-l privi. Spre deosebire de Euridice, absurdul nu moare decît cînd îţi întorci faţa de la el. Astfel una dintre puţinele poziţii filosofice coherente este revolta. Ea este o confruntare perpetuă a omului şi a propriei sale ignoranţe. Ea pune lumea sub semnul întrebării clipă de clipă. După cum primejdia îi oferă omului prilejul de neînlocuit de a capta experienţa, tot astfel revolta metafizică extinde conştiinţa de-a lungul întregii experienţe. Ea este prezenţa constantă a omului în faţa lui însuşi. Nu este aspiraţie, căci e lipsită de speranţă. Această revoltă nu-i decît certitudinea unui destin copleşitor, dar fără resemnare care ar trebui s-o întovărăşească.

Aici se vede cît de mult se îndepărtează experienţa absurdă de sinucidere. S-ar putea crede că sinuciderea urmează revoltei. E inexact. Căci ea nu reprezintă concluzia logică a revoltei. Sinuciderea este exact contrariul revoltei, prin consimţămîntul pe care-l presupune. Sinuciderea ca şi saltul, este acceptarea la limita ei. Totul a fost consumat, omul reintră în istoria sa esenţială. El îşi

descoperă viitorul, unicul şi înspăimîntătorul său viitor, şi se aruncă într-însul. În felul său, sinuciderea rezolvă absurdul. Îl trăieşte cu sine în aceeaşi moarte. Dar eu ştiu că pentru a se menţine, absurdul nu se poate rezolva. El se sustrage sinuciderii, în măsura în care este conştiinţă şi totodată refuzul morţii. Este, la extrema limită a ultimului gînd al condamnatului la moarte, ţîrîitul de pantofi pe care, în ciuda a toate, acesta îl zăreşte la cîţiva metri, în chiar clipa căderii sale ameţitoare. Căci contrariul sinucigaşului este condamnatul la moarte.

Această revoltă dă vieţii întregul său preţ. Manifestată de-a lungul unei întregi existenţe, ea îi restituie măreţia. Pentru un om care vrea să vadă, nu există spectacol mai frumos decît cel al inteligenţei în luptă cu o realitate care o depăşeşte. Spectacolul orgoliului uman este inegalabil. Toate încercările de a-l deprecia rămîn zadarnice. Această disciplină pe care spiritul şi-o dictează sie însuşi, această voinţă pe care singur şi-a făurit-o, această confruntare au în ele ceva puternic şi ciudat. A săraci o realitate a cărei inumanitate face măreţia omului înseamnă a-l săraci şi pe acesta. Înţeleg-atunci de ce doctrinele care-mi explică totul, în acelaşi timp mă slăbesc. Ele mă descarcă de povara propriei mele vieţi, pe care totuşi, trebuie s-o port singur. Ajuns la această cotitură, nu pot concepe ca o metafizică sceptică să se alieze cu o morală a renunţării.

Conştiinţa şi revolta sînt refuzuri contrarii renunţării. Dimpotrivă, le însufleţeşte tot ce-i ireductibil şi pasionat într-o inimă omenească. Trebuie să murim neîmpăcaţi şi nu de bună voie. Sinuciderea este o ignorare. Omului absurd nu-i rămîne decît să epuizeze totul, şi să se epuizeze. Absurdul este încordarea lui extremă, aceea pe care o menţine neîncetat printr-un efort solitar, căci el ştie că prin conştiinţa şi prin revolta sa de fiecare zi depune mărturie despre singurul său adevăr: sfidarea. Iată prima consecinţă. (...)

Absurdul mă lămureşte în privinţa aceasta: nu există un mîine.

Iată, de acum înainte, raţiunea libertăţii mele profunde. Voi face aici două comparaţii. Misticii află mai întîi o libertate în dăruirea de sine. Nimicindu-se întru Dumnezeul lor, urmărindu-i poruncile, devin la rîndul lor, în adîncul inimii, liberi. In sclavia liber consimţită ei află o independenţă profundă. Dar ce înseamnă această libertate? Putem spune mai cu seamă că se simt liberi faţă de ei înşişi şi nu atît liberi, cît, mai ales, liberaţi. Tot astfel, întors cu totul înspre moarte (considerată aici drept absurditatea cea mai evidentă), omul absurd se simte eliberat de tot ceea ce nu este atenţie pasionată care cristalizează în el. El gustă o anumită libertate faţă de regulile comune. Vedem aici că temele iniţiale ale filosofiei existenţialiste îşi păstrează întreaga valoare. Trezirea la conştiinţă, evadarea din somnul cotidian reprezintă primele demersuri ale libertăţii absurde. (...) Omul absurd întrevede astfel un univers fie fierbinte şi îngheţat, transparent şi limitat, în care nimic nu-i cu putinţă dar totul este dat, după care urmează prăbuşirea şi neantul. El poate atunci hotărî să accepte a trăi într-un asemenea univers şi să-şi tragă de aici puterea, refuzul de a spera şi mărturia încăpăţinată a unei vieţi fără consolare.

Dar ce înseamnă viaţa într-un asemenea univers? Nimic altceva, pentru moment, decît indiferenţă faţă de viitor şi pasiunea de a epuiza tot ce e dat. Credinţa într-un sens al vieţii presupune întotdeauna o scară a valorilor, o alegere, preferinţe. Credinţa în absurd, conform definiţiei noastre, ne învaţă contrariul. Merită să ne oprim puţin aici.

Singurul lucru ce mă interesează este să ştiu dacă se poate trăi fără apel. Vreau să rămîn între aceste limite. Pot să mă împac cu acest chip al vieţii care-mi este dat? Or, în faţa acestei preocupări speciale, a crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experienţelor prin cantitatea lor. Dacă mă conving că această viaţă nu are alt chip decît cel al absurdului, dacă simt că echilibrul său constă în această perpetuă opoziţie între revolta mea conştientă şi întunericul în care

ca se zbate, dacă admit că libertatea mea n-are sens decît în raport cu destinul ei limitat, atunci trebuie să spun că important nu e să trăiești în felul cel mai bun ci cît mai mult. Nu am a mă întreba dacă un lucru e vulgar sau dezgustător, elegant sau regretabil. O dată pentru totdeauna, în cazul de față judecățile de valoare sînt înlăturate și înlocuite cu judecăți de fapt. Trebuie doar să trag concluziile a ceea ce pot să văd, fără a risca vreodată vreo ipoteză. Presupunînd că nu-i onest să trăiești astfel, adevărata onestitate mi-ar impune să nu fiu onest.

A trăi cît mai mult în sensul obișnuit al cuvîntului, aceasta regulă de viață nu înseamnă nimic. Trebuie, așadar, să-i precizăm înțelesul. (...)

A bate toate recordurile înseamnă, mai presus de orice, a fi în fața lumii cît mai des cu putință. Cum poți face însă asta fără contradicții și fără jocuri de cuvinte? Căci, pe de o parte, absurdul ne învață că toate experiențele sînt indiferente și, pe de altă, el ne îndeamnă la cea mai mare cantitate de experiență. Cum să nu faci atunci ca atîția dintre acei oameni de care vorbeam mai sus, cum să nu alegi forma de viață care te pune în prezența a cît mai multă materie umană, introducînd astfel o scară de valori pe care, pe de o parte, pretinzi c-o respingi?

Răspunsul ni-l dă tot absurdul și viața lui contradictorie. A-ți simți viața, revolta, libertatea, și cît mai mult cu putință înseamnă a trăi cît mai mult cu putință. Acolo unde dispare luciditatea, scara valorilor devine inutilă. Să fim și mai simpliști încă. Să spunem că singurul obstacol, singurul eșec constă în moartea prematură.

Camus, Albert, Mitul lui Sisif. Eseuri, București, Edit. pentru literatură universală, 1969, p. 54-56, 59-63.

Potrivit concepției noastre despre om și despre istorie, ființa umană își găsește realizarea supremă pe pămînt și anume ca ființă creatoare, oarecum în restriște, pe linia relativității și în limitele ce i s-au hărăzit. Aci, în vremelnicia istorică și pe pă-

mînt, omul îşi duce la deplină izbîndă posibilităţile ce-i sînt îngăduite. Omul nu e fiinţă decăzută din transcendenţă şi apoi ridicată iarăşi în transcendenţă. Actul „transcenderii", este o permanenţă omenească, deşi acest act n-are loc decît în limite, în relativitate, adică în mare restrişte. Pe pămînt îşi realizează omul destinul tragic şi măreţ, la un nivel existenţial care nu stă la îndemîna nici uneia dintre fiinţele terestre de care el este înconjurat.(...)

Istoricitatea este o notă esenţială a fiinţei umane. Începînd cîndva în trecut, ea n-ar sfîrşit decît odată cu fiinţa umană în general. Omul nu are acces la o revelare în absolut, deci istoricitatea este o permanenţă. Lucrînd pe liniile categoriilor stilistice, creînd inevitabil într-un anume cîmp stilistic, omul se simte ridicat la un mod de existenţă mult superior celui de animal; sau al omului paradisiac. Modul acesta, al doilea, propriu numai omului deplin, îşi are în sine o demnitate la care alte fiinţe naturale nu pot aspira. Existenţa în istoricitate, existenţa fără posibilitate de ancorare în absolut, este desigur o existenţă tragică, dar în univers ei îi revine semnificaţia unei demnităţi fără seamăn. In acest mod de existenţă, în orizontul misterului şi pentru revelare, în acest mod de a orea într-un cîmp stilistic, fără vreo putinţă de a evada din relativitate, consistă rostul omului. Istoricitatea ni se lămureşte deci ca o dimensiune esenţială de neînlăturat a fiinţei umane <u>depline.</u> Istoricitatea în oricare din momentele sale, adună în sine, ca într-un punct, linia într-adevăr tragică a fiinţei umane. Istoricitatea prilejuieşte omului suferinţe şi satisfacţii, ea prilejuieşte omului paroxisme ale dezamăgirii, dar şi paroxisme ale bucuriei. Dezamăgirile sînt legate de împrejurarea că omul îşi dă uneori seama de caducitatea funciară a creaţiilor sale. Bucuriile sînt legate de împrejurarea că aspiraţiile sale şi-ar putea găsi totuşi un acces în absolut.

Blaga, Lucian, <u>Fiinţa istorică</u>, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 217- 218, 234.

Destinul creator al omului îl vedem într-un fel complicat, ca o întretăiere paradoxală de finalităţi. Destinul creator e o ur-

zeală, ale cărei configurații se profilează pe diverse planuri. Destinul creator se vădește, prin actele sale, ca o magnific-deficientă împlinire a unei făgăduințe, pe care omul și-o face în clipa cînd devine „om", și care durează atîta timp cît omul rămîne „om". Destinul creator despre care vorbim este, sub latura sa pozitivă, expresia unei adîncimi native a însuși modului de existență al omului. Destinul creator al omului a fost declanșat printr-o mutație ontologică, ce s-a declarat în el din capul locului. Deficiența însăși a acestui destin poartă pecetea supremului preț, întrucît e mărturia unei finalități transcendente. (A „exista între mister și revelare" înseamnă calitativ cu totul altceva decît „a exista în lume" pur și simplu. Datorită întîiului mod de existență, omul se lansează într-un destin creator de intenții revelatorii; prin forța celui de al doilea mod de existență omul biologic ar rămîne permanent atașat la ceea ce este „dat". Destinul creator al omului, decurgînd sub latura sa pozitivă, dintr-o mutațiune existențială, este, prin latura sa negativă și mai secretă, de așa natură că trebuie să-l imaginăm ca și cum ar rezulta dintr-o rezistență activă și organizată, pe care i-o opune „misterul". Rezistența supremă, ce intervine, punîndu-i limite prin „frînele transcendente" (categoriile abisale), împrumută destinului creator al omului o înfățișare tragică și magnifică în același timp. Caducitatea heraclitiană sau simpla „devenire" nu sînt în stare să confere existenței umane un asemenea turburător aspect. Simpla caducitate sau simpla devenire împrumută destinului uman fie un aspect elegiac, de veșnică toamnă cu frunze irremediabil căzătoare, fie un aspect optimist de necurmat crescîndă auroră. Tragic și măreț, cu adevărat, ne apare destinul creator numai cînd îl concepem situat între impulsuri opuse, mînat și susținut interior de un puternic antagonism de finalitate. Mutațiunea existențială, odată declarată în om, acesta e promovat pe o linie irevocabilă, unde toate încercările sale ar putea face concurență Marelui Anonim, dacă ele nu ar fi stăvilite de permanente frîne „de dincolo". Acestea sînt așadar coordonatele și termenii destinului creator și ale

şanselor umane: „existenţa întru mister şi revelare" şi „frîne transcendente". In spaţiul îngăduit de ele se împleteşte, se urzeşte, pe o mucbe singulară în lume, destinul prăpăstios-privilegiat al omului. Sîntem aşa de mult robii acestui destin interior, încît orice încercare de a-l corecta nu face decît să agraveze situaţia. (...) Ne înscriem printre acei puţini gînditori, care cred în destinul şi în poziţia excepţională a omului.

Idem, Trilogia culturii, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală 1969, p. 380-381, 389.

Categoriile stilistice sînt un mijloc pozitiv de revelare, fiindcă în cadrul lor şi pe tiparul lor are loc orice plăsmuire spirituală prin care omul încearcă să-şi reveleze sieşi misterul lăuntric sau împrejmuitor. Categoriile stilistice sînt însă şi un factor „frenant", căci în cadrul lor omul nu poate să-şi reveleze niciodată în chip absolut adecvat misterul. Marele Anonim supune fiinţa umană acestor „frîne transcendente" pentru ca ea să nu poată evada în nici un fel din relativitate şi pentru ca să i se închidă astfel definitiv accesul în absolut. Ingrădit în asemenea chip, omul va relua mereu încercările sale de a-şi revela misterul prin plăsmuiri spirituale, prin mituri, prin viziuni religioase, prin concepţii metafizice, prin teorii ştiinţifice, prin întruchipări de artă. Istoricitatea permanentă, tragică desigur, dar şi măreaţă în felul ei, a omului îşi are temeiul în această situaţie a fiinţei umane care, pe de o parte, este înzestrată cu cel mai înalt mod ontologic îngăduit în univers vreunei creaturi, dar care, pe de altă parte este determinată şi de supreme finalisme metafizice, limitative şi restrictive. Prin existenţa sa creatoare, prin istoria sa, omul se realizează pe o linie unică în univers. Prin nivelul său existenţial de o demnitate singulară în comparaţie cu al tuturor creaturilor, omul poate avea mîndria şi satisfacţia singularităţii. Permanenţa destinului creator al omului este însă tragic condiţionată. Condiţiile prin care omului i se risipesc şansele de acces în absolut. Istoria umană ne apare deci ca o rezultantă a dou

componente, care în existenţa universală acţionează oarecum în sens opus. In coordonatele metafizice supreme ce le-am arătat, istoria umană apare ca un „compromis", ca un compromis între aspiraţia secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim şi între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existenţial.

Idem, Fiinţa istorică, ed. cit. p. 243-244

Cultura, în această perspectivă, nu este un lux, pe care şi-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenţei umane ca atare, care este existenţă în mister şi pentru revelare. Ne găsim aici în faţa unei definiţii, scormonite din adînc şi cu miros de rădăcini, smulse din huma cea mai secretă a existenţei umane, o definiţie de care nu se împărtăşeşte şi nu se învredniceşte în nici un fel existenţa zoologică. Ne găsim aici pe o linie de demarcaţie, cum nu este alta. „Omenia", ca atare, a omului se declară în momentul cînd omul biologic se lansează în chip cu totul inexplicabil şi neîmpins de nici o împrejurare precisă, într-o existenţă înconjurată de orizontul misterului şi al unor virtuale revelări. Prin această iniţiativă, ce s-a declarat în el, omul a devenit ceea ce el va rămîne pentru totdeauna; praştie şi piatră în acelaşi timp, arc şi săgeată. Momentul e decisiv, căci desparte pe om de toate celelalte făpturi terestre. Momentul e plin de grave consecinţe, căci sub impulsul său se declanşează de fapt destinul creator al omului. Momentul e punctul de înfiripare, punctul origo al unui jgheab, care ţine de fiinţa omului mai mult decît anatomia acestuia. Cu acel moment de transpunere în orizontul misterului, fără întoarcere, cu acel moment de declanşare ireversibilă a unui destin revelator-creator, apare ceva nou în lume. Existenţa se îmbogăţeşte cu cea mai profundă variantă a sa. Cultura este semnul vizibil, expresia, figura, trupul acestei variante existenţiale. Cultura ţine deci mai strîns de definiţia omului, decît conformaţia sa fizică, sau cel puţin tot aşa de

de strîns. Ni se va obiecta că nu toţi oamenii sînt creatori de cultură. Desigur, Dar virtual, sau de fapt, toţi oamenii participă la cultură în măsura omeniei lor, activ sau receptacular. Să risipim o eventuală neînţelegere. Cultura n-o privim aici neapărat în înţeles umanist, ca mijloc de atenuare a animalităţii, sau ca reacţiune împotriva animalităţii ca atare. Ne dăm dimpotrivă seama, că atît crearea culturii, cît şi unele faze sau tipuri de cultura, chiar dintre cele mai măreţe, îşi au cruzimile şi barbaria lor aproape incredibile. Să ne gîndim numai la metoda faraonică de a crea cultura, sau la cruzimile inerente medievalismului, izvoditor şi el de monumentală cultura. Crearea culturii cere cîteodată negrăite jertfe; ea ucide şi devastează. Creaţia îşi are pîrjolul ei. Meşterul Manole şi-a zidit soţia sub pietre şi var, pentru ca să înalţe biserica. Surprindem gîlgîind în această legendă ecoul crud al conştiinţei sau al presimţirii că o creaţie trece peste vieţi şi devastează adesea chiar pe creator. „A crea nu înseamnă pentru creator dobîndirea unui echilibru, după cum e prea naivă şi plată interpretare ar vrea să ne facă să credem. Se creează cu adevărat cele mai adesea numai la înalte tensiuni, cărora organele de execuţie nu le rezistă totdeauna. Creaţia sfarmă adeseori pe creator. (...) Cultura nu e un epifenomen, sau ceva contingent în raport cu omul. Ea e împlinirea omului. E e aşa de mult împlinirea omului, încît acesta nici nu are posibilitatea de a o nega cu adevărat şi efectiv chiar dacă ar fi convins de inutilitatea şi primejdiile ei. Ea nu e deci o podoabă, pe care s-o poţi azvîrli, cînd nu mai excită, sau o haină pe care s-o poţi lepăda cînd nu mai ţine de căldură. Ea este expresia vizibilă a existenţei umane categoric, care este existenţă în mister şi pentru revelare. Cultura nu este adaos suprapus existenţei omului, un arabesc nefolositor tolerabil. Dar cultura nu este nici un adaos suprapus omului, ca un <u>parazit demonic</u>, cum o înţelege Spengler. (...) Cultura este expresia directă a unui mod de existenţă <u>sui generis</u>, care îmbogăţeşte cu un nou fir, cu o nouă coloare canavaua cosmosului. Omul a devenit creator de cultură în clipa

promiţătoare de tragice măreţii, cînd a devenit cu adevărat „om", în momentul cînd el a început să existe altfel, adică structural pe un alt plan decît înainte, în alte dimensiuni, pe podişul sau în tărîmul celălalt, al misterului şi al revelării. Cultura e condiţionată de începerea în lume a unui nou mod, mai profund şi în aceeaşi măsură mai riscant, de a exista. Acest mod aduce cu sine firesc o smulgere din imediat şi o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veşnic prezent. Cultura nu e condiţionată numai de geniul şi talentul omului sau al cîtorva oameni. Mai înainte de a implica exemplare umane excepţionale, creatoare ca atare, cultura presupune o condiţie structurală general-omenească, esenţial omenească: o existenţă în albie adîncită şi sub bolţi cu rezonanţe transcendente.

Idem, Trilogia culturii, ed. cit. p. 365-367.

O anume orientare a conştiinţei epocii noastre face pe cei mai mulţi să nu mai înţeleagă într-adevăr, adică sincer, că viaţa poate să aibă şi alte scopuri şi alte nevoi mai importante decît acelea de a produce şi achiziţiona cît mai multe mijloace de trai material. O anume orientare a conştiinţei îi face pe cei mai mulţi dintre semenii noştri să nu mai poată înţelege că e lucru neserios, e tragicomic să faci scop suprem şi exclusiv din ceea ce ar trebui să fie simplu mijloc. Tot această orientare explică faptul trist că omul modern, în străfundurile conştiinţei sale, nu mai e în stare să pricepă cu adevărat că viaţa într-adevăr serioasă, viaţa omenească în sensul plin al cuvîntului, e numai cea dusă pe plan spiritual.

Epoca noastră de războaie de exterminare reciprocă a naţiunilor nu mai ştie înţelege şi defini altfel noţiunea de progres decît în termeni tehnici, politici ori economici. Progresul este în ochii ei ceva pur exterior: o posibilitate tot mai mare de producţie materială de organizare a producţiei, a pieţelor de desfacere, de posibilităţi de deplasare rapidă în spaţiu, de confort, altfel şi scurt de tot spus.

Valorile afective ale existenţei umane, acelea care definesc

propriu-zis ceea ce numim suflet, care dau farmec omenesc şi rost vieţii, sînt în măsura posibilului înlăturate ca nechemate încurcă-lume tocmai de către cei ce poartă cu ei viitorul: de către tineret. O anume atrofie a vieţii interioare pare a fi urmarea acestei orientări a conştiinţei, un searbăd vid sufletesc, care este umplut apoi cu tot felul de senzaţii pure, adunate nu importă cum şi nu importă de unde. (...) Astfel, o epocă de nemaipomenit progres tehnic, de uluitoare înmulţire a mijloacelor de producţie şi de trai, a dus, în chip paradoxal şi tragic, la descurajatoare sărăcire interioară şi, paralel, a menţinut şi agravat în favoarea cîtorva sărăcia materială şi mizeria morală a mulţimilor. Cruzimea cu care e dus din partea multora războiul actual se explică în bună măsură şi ca urmare naturală a sus-pomenitei sărăcii interioare a contemporanilor noştri.

Astfel stînd lucrurile, dacă autorul prezentei expuneri nu şi-ar da seama, în urma unei destul de îndelungate experienţe personale, că viaţa, chiar în împrejurări ca cele descrise mai sus, poate fi orientată şi către alte ţinte, poate fi ridicată şi trăită şi pe un plan de existenţă de altă natură decît existenţa complicată şi savantă, dar în ultimă analiză existenţă animalică, a omului contemporan, dacă, altfel spus, experienţa proprie nu mi-ar îmbia şi motive de încredere în puterile de redresare a omului, ar trebui să închei aici consideraţiile mele făcînd o constatare negativă şi, pentru unii, poate descurajatoare. Nu există ideal de viaţă modern, dar trebui să exclam, căci ţintele ultime şi tocmai exclusive către care pare că tinde cu sălbatică energie existenţa omului modern nu pot constitui notele definitorii ale unui ideal de viaţă cu adevărat omenească (...)

Nu închei însă cu o concluzie atît de pesimistă. Experienţa proprie îmi îmbie, spuneam, suficiente motive de încredere în puterile de redresare a sufletului omenesc. Dar tocmai pentru că e vorba de experienţă personală, dezvoltările cuprinse în această a doua parte a expunerii noastre vor avea inevitabil acea notă de subiectivitate despre care pomeneam la începutul părţii întîi. Îmi dau seama

că celor care n-au trăit nici un moment din viaţa lor, şi cu tot cuprinsul conştiinţei lor, „întru spirit", cele ce voi spune de aici încolo vor apare joc şi utopie. Stiu foarte bine că cine n-a trăit niciodată măcar o clipă „întru spirit" consideră spiritul ca pe ceva ce e lipsit de „greutate", de „realitate", iar pe reprezentanţii autentici ai lui ca pe nişte oameni nu tocmai „seriogi".

Tin însă să-i asigur pe cei ce manifestă sau, mai adesea, ascund astfel de convingeri, că nu poate fi vorba de a preconiza o repudiere a progresului material şi tehnic. Acest progres, asigurînd porţiunii animale a omului condiţii materiale de viaţă mai uşoară, face posibilă stabilirea între om şi mediu a unui echilibru care poate fi tot mai mult în favoarea omului. Ţinţa supremă a omului în această direcţie nu poate fi alta decît să devină „stăpîn absolut" al Naturii. Insă această situaţie de rege al materiei poate fi numai <u>etapă şi mijloc</u>, nu scop ultim al existenţei cu adevărat omeneşti. Ea ar oferi condiţia optimă ce-ar face tot mai sensibilă apropierea de o formă ideală de organizare a vieţii umane. Căci această organizare ideală ar permite, la rîndul ei, să fie înlocuite de maşină forţele umane pretutindeni unde iniţiativa individuală nu e indispensabilă. O astfel de înlocuire ar crea apoi <u>pe seama tuturor</u> acea liberare şi răgaz care ar oferi, iarăşi <u>pe seama tuturor</u>, condiţii de înflorire maximă a puterilor creatoare de valori spirituale, creatoare de elemente de cultură a sufletului, singurele care fac din viaţa omenească însăşi valoare supremă şi într-adevăr demnă de a fi dorită. Că în multe din scrierile sale, cel ce scrie aici preconizează deci viaţă pe care în momentul de faţă ea tinde să le dea uitării sau chiar nici nu le mai pricepe. Din această nouă orientare ar ţine seamă de condiţiile <u>actuale</u> ale existenţei, fixîndu-şi punctele de mînecare în realitatea aşa cum ne este dată celor ce trăim <u>azi</u>.

Istoria ne este martoră că orice superficialitate în materie de concepţie generală a vieţii, adică orice judecată a unei generaţii care se opreşte la suprafaţa lucrurilor, este plătită scump de genera-

ţiile ce urmează. Dar nu există dovadă de mai mare uşurătate - ca să nu zic naivitate - decît credinţa evului nostru că progresul material şi tehnic este valoarea supremă a vieţii umane şi că îngrămădirea de mijloace materiale de trai, pe care el o face posibilă, ajunge să dea sens suprem unei existenţe omeneşti şi face viaţa demnă de a fi trăită.

Dar un examen cît de cît atent al temeiurilor pe care tinde să le aşeze tot mai exclusiv moderna noastră existenţă ne arată cu prisosinţă că aceasta trece actualmente printr-o perioadă de îngustare a conştiinţei. Atrofia puterilor afective ale sufletului, produsă de nesocotita şi permanenta orientare a conştiinţelor spre progresul exterior, atrage după sine barbarizarea umanităţii. Aceasta devine pe zi ce merge tot mai savantă, dar şi tot mai neumană, tot mai goală sufleteşte. Puterile necontrolabile ale inconştientului animal se descarcă apoi tot mai des în acte de cruzime şi de sălbăticie cum n-a mai văzut istoria de la Genghis-han încoace. Aşa se explică în mare parte cruzimile nemaiauzite comise de unii dintre beligeranţii actuali.

Ştiu că mulţi, socotindu-se informaţi ştiinţificeşte şi instruiţi în ale sociologiei, obişnuiesc să atribuie instituţiilor şi organismelor colective mai mare putere formativă asupra spiritului uman decît pot avea aceatea în realitate. Am nega evidenţa, dacă am nesocoti această putere a colectivului. Experienţa ne arată însă că mare importanţă are şi <u>omul</u> care se serveşte de instituţii, precum şi <u>scopul</u> pentru care se serveşte. Nu e cu putinţă să ridicăm pe om exclusiv cu mijloace exterioare. Ridicarea reală nu se poate face decît aplicînd pîrghia arhimedică şi în interior. Marile genii religioase au revoluţionat lumea tocmai pentru că aici, în sufletul însului uman, au căutat punctul de sprijin al acţiunii lor. Tot aici îşi caută stînca neclintită şi iubitorul de înţelepciune care vrea să domine cu spiritul existenţa. (...)

Nu văd organizaţii sociale durabile promovînd ridicarea omului în afară de cele ce vor şti să dea posibilităţi de întrupare tuturor

notelor care definesc omul în sensul celor spuse mai sus. Durabile vor fi adică numai acele forme de organizare socială şi politică care nu vor aservi mulţimile în slujba unor scopuri ce le coboară la rang de simple insecte harnice, aplecate din zori de zi pînă-n fapt de seară deasupra a ceea ce am numit mai sus, în sens larg „materie". Văd organizaţii politice internaţionale durabile numai printre cele ce nu vor căuta să aserveaască nici o naţiune conştientă de drepturile ei în slujba unor scopuri imperialiste, aducătoare de profit altei sau altor naţiuni.

Pericolul cel mare, care ameninţă cu destrămare civilizaţia zilelor noastre, trebuie văzut şi în împrejurarea că în timp ce progresul exterior pare a nu avea limite previzibile şi posibile, îndreptîndu-se către infinit, cel sufletesc, cel interior, tinde să coboare la zero.

Idealul modern de viaţă nu poate fi altul decît conciliarea, sincronizarea acestor două feluri de propăşiri. (...) Autorul presergătoarelor consideraţii, fiind convins că evoluţia istorică nu e fatalitate pură, crede că omul, creatură capabilă de a se vedea pe sine nu numai cum este, ci şi cum ar trebui să fie, este în stare, dacă vrea, să şi devină ceea ce trebuie să fie. Altfel spus, cel ce scrie aici crede că homo faber presupus a fi întîiul între animale, zic presupus, căci faptul nu e atît de sigur cum afirmă mulţi, mai poate, dacă vrea, să redevină homo sapiens.

D. D. Roşca, Ideal de viaţă, în vol. Studii şi eseuri filosofice, Bucureşti, Edit. ştiinţifică 1970, p. 204-209.

Cum ştim, ştiinţa pozitivă şi critică şi consecventă elimină şi ea din cadrul preocupărilor sale problema sensului existenţei şi problema valorilor în general, ca pe unele ce nu comportă soluţii pozitive, adică ştiinţifice. Sensul şi valoarea fiind, cum am văzut şi mai sus (cap. III, par. III,1), create de emotivitatea noastră, în bună măsură independent de elementele obiective ale lucrurilor, nefiind „fapte", n-au ce căuta în lumea „faptelor", singurele ce pot

prezenta interes pentru ştiinţa pozitivă, şi singurele pe care ea vrea şi poate să le studieze. Văzută la lumina inteligenţei critice sprijinită pe experienţă, orice valoare implică un fel de „trebuie să fie" care nu poate fi dedus din ce „este". Ştiinţa veritabilă nu se ocupă decît de ce este şi a fost, nu de ce trebuie să fie.

„Trebuie să fie" este adaos subiectiv, căci e de origine emotivă, la ceea ce este obiectiv. Ştiinţa, vrînd să-l cunoască numai pe acesta din urmă, se vede obligată să elimine tot ce este subiectivitate emoţională.

Idem, Existenţa tragică, Bucureşti, ed. definitivă, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 162-163.

Prin urmare, o orientare a conştiinţei insului uman, alta decît cea actuală, este ceea ce importă înainte de toate. Această nouă orientare nu poate fi realizată decît printr-o reformă radicală a ierarhiei de valori acceptată azi de majoritatea contemporanilor noştri. Trebuie să căutăm să pricepem din nou, şi cu toate puterile de comprehensiune ale inteligenţei, că valorile destinate prin natura lor să ocupe partea de sus a scării, acelea pentru care nu e nici trist, nici ridicol să-ţi jertfeşti pînă şi viaţa, sînt cele spirituale. Adică valorile intelectuale completate cu cele afective, valorile de cultură. Acestea sînt singurele care pot da sens existenţei omeneşti. Toate celelalte valori ca economicul, tehnicul, politicul etc., nu pot fi decît mijloace, trepte de ascensiune spre vîrful scării, ocupat cu drept de suveranitate de către spirit şi creaţiile lui.

In consecinţă, educaţia mulţimilor va trebui făcută astfel încît şi ele să poată înţelege că bunăstarea materială, la care au drept imprescriptibil, nu este scop sau ideal de viaţă, ci simplu mijloc.

Idem, Ideal de viaţă, ed. cit. p. 2o8.

Aşadar, destinul uman este conţinut virtual în formula genică, realizată în momentul fecundării. Clipa hotărîtoare a vieţii individului nu este nici naşterea lui, nici întîlnirea părinţilor, ci fecundarea celulelor sexuale parentale, din care va rezulta germenul

să individuală.

Din acest complex genic se va dezvolta constituţia individuală cu toate particularităţile sale, prin mijlocirea indirectă a glandelor cu secreţie internă, asupra cărora am stăruit la timp; la rîndul ei, constituţia organică şi sufletească, neavînd o existenţă independentă ci prezentînd o permanentă interferenţă cu ambianţa, va determina, prin armonia vitală, asupra căreia am insistat de asemeni, o celulă de viaţă conţinînd deopotrivă individul şi peristaza.

Intre fiinţă şi lume, avînd loc neîncetat schimburi şi procese, rezultă că formula genică primitivă nu determină odată pentru totdeauna, invariabil, constituţia şi viaţa individului, putînd influenţa mediul, lăsîndu-se la rîndu-i înrîurită de peristază, constituţia individuală se clădeşte progresiv. Două momente succesive ale vieţii, deşi sînt dependente reciproc, deşi ultimul descinde direct din cel anterior, nu se află între ele în raport de echivalenţă sau de evoluţie simplă. Cu alte cuvinte momentul anterior nu conţine total pe cel subsecvent. (...)

Izvorînd din structura individualităţii, stilul interior pe care îl numim destin va împrumuta caracterele acestei înjghebări succesive. Destinul uman individual nu este un tipar devenit, definitiv constituit, îngheţat într-o formulă, ci un proces în devenire care se formează mereu, din momentul formării germenului şi pînă la moarte. Inrîurirele reciproce dintre ins şi mediu, interacţiunile neîncetate dintre cele două ordine de fapte, interne şi externe, fac ca destinul individual să reprezinte un proces în veşnică formaţie şi nu o realitate constituită. Dacă schemele trecute şi dacă forţele vitale de inerţie intervin în acest proces cu toată eficienţa, partea de intervenţie a evenimentelor exterioare nu poate fi trecută cu vederea De aceea, atîta timp cît omul trăieşte, destinul său va avea totdeauna o parte a vieţii cînd schemele vitale au avut timpul să se constituie destinul poate prezenta în unele cazuri anulări aparente ale trecutului, cotituri, salturi, transformări explicabile prin disponibilităţile de gratuitate şi neprevăzut pe care o ascunde în sine orice

fiinţă umană. Un destin nu poate fi deci îmbrăţişat integral decît în momentul cînd el nu mai devine, deci în momentul morţii. (...) Fiinţa umană, structural multiplă, dar condusă de cîteva direcţii dominante de viaţă, care rezumă varietatea şi multiplicitatea tendinţelor lăuntrice, va explica de asemeni destinul uman, bogat în posibilităţi divergente, dar ascultînd totuşi de un număr foarte limitat de orientări statornice, reprezentate prin schemele vitale şi împrejurările tipice, repetiţionale, care înseamnă la intervale ritmice orice biografie.

In sfîrşit, destinul va exprima de asemeni o altă antinomie importantă a fiinţei, în acelaşi timp supusă determinismului legilor naturale, dar capabilă să le şi depăşească, prin anulări şi răsvrătiri, dincolo de norme. Destinul uman va fi, la rîndu-i supus determinismelor naturale, dar şi rod al depăşirilor de sine ale fiinţei, în gratuit şi uneori în absurd.

In esenţă, destinul uman reprezintă caracterele structurale ale individualităţiif condiţionat primordial de structura genică, el ascultă de înrîuririle exogene, venite din mediul social-cultural; aspiraţiile către nemărginire şi absolut îi sînt corectate de limitările specific umane; unitar în configuraţie, destinul prezintă adeseori salturi şi discontinuităţi; bogat în posibilităţi de devenire, este totuşi condus de un număr restrîns de scheme de viaţă; supus legilor repetiţionale şi ritmului gregar, destinul presupune în acelaşi timp putinţa evadării în gratuitate şi libertate.(...)

Am considerat în primul rînd individualitatea ca o unitate complexă şi coherentă, stabilind între ea şi mediu numeroase schimburi şi relaţii menite să întreţină funcţiunile ei vitale. (...)

Va trebui, prin urmare, în studiul destinului, să considerăm succesiv individualitatea umană în complexitatea ei de structură şi în multiplicitatea ei de năzuinţi, uneori contradictorii, ca şi întregul factorilor exteriori, cosmici şi sociali, ce-şi încrucişează acţiunea cu viaţa biologică şi sufletească a individualităţii. Căci,

după cum am afirmat în cursul primului capitol, omul nu e singur în univers. Individualitatea nu e un cerc închis, fără interferenţe şi interacţiuni cu lumea din jur. Dacă omul ar avea în univers o existenţă izolată, monadică, atunci desigur că destinul ar coincide cu formula individualităţii. Dar individualitatea aflîndu-se la un răscruci de influenţe, suferind înrîuriri şi determinînd la rîndu-i influenţe, asupra altor individualităţi, ca şi asupra mediului, destinul nu va fi exprimat exclusiv prin conţinutul şi orientările fundamentale ale individualităţii, deşi va fi conţinut precumpănitor în structura acestora. Destinul uman concret nu poate fi identificat cu destinul interior, cu acea înmănunchere de virtualităţi imanente fiorului vieţii individuale pe care le-am putea izola artificial din complexul indisociabil individ-peristază. Destinul uman, considerat în realizarea lui de viaţă pe plan social şi cosmic, va fi înfăţişat prin rezultatul relaţiilor şi schimburilor de influenţe dintre structura fiinţei şi univers; destinul uman nu e prin urmare o constantă dată de la început, fără înmlădieri şi fără devenire; el poate fi ajutat în împlinirea lui de împrejurări sociale favorabile prin întîlniri şi corespondenţe sufleteşti hotărîtoare cu alte individualităţi, prin suferirea de influenţe morale şi intelectuale. (...) Destinul nu e dat de la început; el e un proces în veşnică devenire de la fecundarea germenului pînă la moarte. Nu trebuie să dăm prin urmare destinului individual un caracter de fatalitate lăuntrică, de determinism inflexibil; căci destinul nu e supus exclusiv structurilor individualităţii, deşi e în largă măsură dependent de acestea; el îmbrăţişează în general caracterele individualităţii, iraţionalul ei, devenirea şi progresiva ei împlinire, dar nu în sensul unei izolări a acesteia de mediu, ci în armonie cu împrejurările din afară. (...)

Insistăm asupra acestor date instinctuale, întrucît manifestarea lor dominantă poate singură explica o devenire individuală. Sexualitatea sau instinctul părintesc, instinctul de sociabilitate

şi simpatie, sau tendinţa către ură, invidie şi animadversiune către aproape, alcătuiesc forţe primordiale de viaţă ce explică atitudinea, conduita şi în general destinul unui individ. Cu deosebire sexualitatea. In fiecare din aceste tendinţe vitale noi vedem o forţă generatoare de scheme motrice; fiecare din aceste tendinţe în cazul cînd sînt dominante în viaţa unui individ, conţine virtual în sine un sens de destin, deci scheme determinînd repetiţii de acţiuni. A descoperi din complexul factorilor instinctuali ai unui om tendinţa dominantă, a-i cunoaşte intensitatea şi a putea aprecia forţa inhibitivă a omului, înseamnă a-i putea indica în linii mari devenirea pe plan concret, a-i anticipa conduitele, deci felul tipic cum va reacţiona la împrejurări determinate. (...) Condiţionările interne ale destinului nu se limitează numai de dispoziţiile structurale înnăscute ale individualităţii. Alături de acestea se înşiruiesc schemele motrice şi orientările determinate de experienţele trecute de viaţă ale individului însuşi.

Biberi, Ion, Individualitate şi destin, vol. II, Bucureşti, Fundaţia Regele Mihai I, 1945, p. 3o7- 3o9, 315, 313-314, 333-335.

Putem numi concepţia noastră despre valoarea vieţii optimism tragic. Termenul este nou; dacă nu mă înşel, el a fost întrebuinţat de Jos Royce sau poate de altcineva. Nu termenul interesează, ci activarea, fundarea lui. Concepţia noastră este optimistă fiindcă proclamă prioritatea şi prevalenţa fericirii şi fiindcă recunoaşte în chiar rezistenţa provocată de prezenţa inevitabilă a suferinţei o supremă afirmare a fericirii, a speranţei. Speranţa este arma puternică a optimismului. Orice speranţă este o renaştere, o viaţă nouă. (...)

Şi totuşi, optimismul nostru este tragic fiindcă suferinţa, nefericirea nu va înceta de a fi tovarăşa fericirii, o tovarăşă cu atribuţii de ajunotă necesară. Avem tot timpul pentru a divulga jocul paradoxal dintre fericire şi nefericire în împletitura vieţii umane. Tragicul vieţii stă în necesitatea de a lupta cu durerea, fără

ră a o putea răpune şi elimina din viaţă. Nu durerea ne copleşeşte, ci limitarea puterilor pe care le putem mobiliza împotriva ei. Cît timp luptăm cu suferinţa, fericirea este şi rămîne mai tare. Cea mai redusă doză de speranţă şi fericire include virtual rolul dominant al optimismului. (...)

Viaţa are sens numai la acela care trăieşte pentru <u>cineva</u>, adică pentru o sferă personală de existenţă, şi pentru <u>ceva</u>, pentru o sferă obiectivă de existenţă, aşteptînd de la acel <u>cineva</u> reciprocitate şi de la acel <u>ceva</u> recunoaşterea străduinţelor sale. Aşadar, valoarea vieţii se reazemă la toţi, pe de o parte, pe dispoziţia de a produce, de a înfăptui ceva, iar pe de altă parte pe nevoia recunoaşterii muncii lui. Idealul de fericire este ca aceste condiţii să se actualizeze în cele două sfere de existenţă, personală şi impersonală (obiectivă). (...)

Există în univers atîta haos cît există hazard sau intersecţii de serii necesare independente. Dar problema optimism-pesimism nu are drept condiţie obiectivă numai structura armonică, ordonată a universului şi a vieţii. Ea este tributară direct unui aspect special al ordinii: este viaţa omului în armonia cu universul, cu realitatea, cu „lumea"; este ea adaptată la condiţiile în care este sortită să se desfăşoare? Aici se află centrul obiectiv al răului şi binelui, fundamentul entelogic al durerii şi al plăcerii.(...)

Lipsa de sens uman, de reflecţie şi de scop a naturii, <u>anoia</u> a fost întrevăzută de Hipocrates. Natura nu este umano-centrică, ci omul o centrează sieşi prin acţiunea sa. Ştiinţa modernă a naturii a răpit realităţii structura finalistă admisă de teologie şi de sistemele clasice ale metafizicii (platonismul, aristotelismul şi stoicismul). Natura ascultă de legi, care explică ordinea, nu de scopuri.

Pesimismul modern a răstălmăcit „indiferenţa" naturii, prezentînd-o ca o duşmănie a naturii faţă de aspiraţiile omului, o crudă nepăsare faţă de zbuciumul omenesc, ca o rece şi amorală impasibilitate, ca o insensibilitate neînduplecată. Dumnezeu putea fi înduplecat prin rugăciuni şi lacrimi de pocăinţă; natura rămîne neînduplecată. (...)

Optimismul tragic îşi rezumă lecţia experienţei vitale astfel: în afară de paroxismul extazului, plăcerea este discretă, dar ţinteşte totdeauna veşnicia; durerea este indiscretă, năvălitoare, acaparantă, dar tinde să se minimalizeze, fie prin scăderea intensităţii ei, fie prin adaptarea sensibilităţii noastre. Deşi recesivă, durerea totuşi concurează plăcerea, ce se vrea dominantă. In această tensiune dintre durere şi plăcere se intercalează acţiunea omului, voinţa de rezistenţă, lupta. Fiindcă durerea are tendinţa de a acapara, voinţa intervine pentru a restabili raportul recesiv dintre plăcere şi durere. Cum acest raport nu este uniform printre oameni, oricine are în mîinile sale destinul propriu, posibilitatea de a impune durerii funcţia ei recesivă, poziţia de subordonată. Am ajuns astfel la problema sensului pe care îl deţine durerea în complexul vieţii omului. (...)

Interpretarea durerii ca imbold al activităţii, ca stimul al iniţiativei sau ca avertisment vital este o jumătate de adevăr. Durerea este salutară numai dacă înapoia ei stă dominantă plăcerea, plusul de vitalitate, principiul constructiv. Durerea nu construieşte, ci dărîmă. Ea este un tonic numai atunci cînd nu ea rosteşte primul şi ultimul cuvînt, ci fericirea-latentă vieţii. Durerea este adiacentă fericirii în situaţie de subalternă, de atribut recesiv. Dincolo de durere este moarte, dincoace de durere este viaţă, plăcerea de a trăi Fericirea, nu durerea este resortul voinţei, al acţiunii, fiindcă ea este intenţionată şi realizată - durerea este totdeauna, cel puţin în acele din urmă, obiect de dez-realizare.

Florian, Mircea, Recesivitatea ca structură a lumii, vol. II, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1987, p. 129, 130, 143-144, 157, 156, 164.

O notă proprie, foarte reliefată, a vremurilor din urmă, între cele două războaie, este oboseala de a gîndi prin sine, demisia spiritului critic, voinţa de a ucide reflecţia, acceptarea gîndirii dirijate, a regulilor heteronome, este „procesul inteligenţei", cultul puterilor ateoretice, afective şi instinctuale, pe scurt, este triumful -

a ceea ce s-a numit, mai mult negativ, „iraţionalism" sau „anti-intelectualism", fenomen ce pe noi ne preocupă pînă la obsesie din anii studiilor universitare.

Aceasta e fenomenul, aceasta e faptul, iar un fapt nu poate fi desfiinţat, ci numai ignorat din laşitate. Faptul se cuvine a fi înţeles şi astfel depăşit, dacă în alcătuirea lui vom surprinde eroarea. Care sînt cauzele fruntaşe ale fenomenului iraţionalist? Nu ne duce firul explicaţiei pînă în preajma schimbărilor ce au deschis calea spiritului modern?

Oricît de ciudat sună, prima cauză este tocmai progresul teoriei sau ştiinţei, este biruinţa gîndirii sistematice şi fundate, în sfîrşit, este constituirea şi influenţa incomensurabilă a noii ştiinţe a naturii la Leonardo da Vinci, Galilei, Bacon, Descartes, Huyghen Newton şi atîţia alţii pînă la Einstein. Epoca modernă aduce marea contribuţie a unei cunoştinţe certe şi tehnic aplicabile în lumea de aci, în sfera sensibilă sau fenomenală.

Ştiinţa nouă experimentală şi matematică, ştiinţa exactă a naturii, a răsturnat modul arhaic de a gîndi şi a trăi; ea a impus un spor de reflecţie, a stimulat însoţirea, această piatră de ascuţit spiritele, a îndemnat la sondări logice îndrăzneţe, pentru a promova claritatea, deci înţelegerea lumii în care ne-a aşezat destinul, în sfîrşit, a proclamat ca deviză eliberarea de orice preconcepţii şi prejudecăţi.

Reflecţia intensificată, cu rezultatele ei: „mai multă claritate" sînt îndreptate, nu spre lumea suprasensibilă, invizibilă, cum proceda concepţia dinainte, antică şi medievală, ci spre lumea materială, sensibilă, unde pînă atunci părea că stăpîneşte schimbarea pură incalculabilă şi incoordonabilă, deci incertitudinea sau, cel mult, probabilitatea povestirilor, a „a miturilor" în sens platonic. Căci o altă trăsătură proprie modului antico-medieval de a concepe ştiinţa este convingerea că certitudinea e apanajul cunoştinţei metafizice, suprafizice şi chiar supranaturale sau teologice, nu al celei fizice sau naturale, care se mulţumeşte cu o situaţie subalternă,

într-o zonă de abia deosebită de iluzie.

Energica revendicare a certitudinii ştiinţifice şi a strictei legalităţi pentru lumea fizică echivala cu o adevărată conversiune teoretică şi practică a omului european. O „natură", care a obţinut privilegiul de a fi obiectul adevăratei ştiinţe, este o realitate completă, axată în sine, deci o existenţă autonomă, faţă de ordinea supranaturală sau religioasă, aşadar, autonomă faţă de tot ceea ce se cheamă atît de vag „transcendent". Autonomia naturii şi a omului întors la natură, este marele pathos al spiritului modern. Opusă eteronomiei, axării în transcendent, de pînă atunci, noua directivă năzuieşte a realiza, după expresia lui W. Dilthey, un „sistem natural" în toate teritoriile culturii: în ştiinţă, morală, artă, politică şi chiar în religie, care se transformă într-o „religie naturală", curăţită de Revelaţie şi de mister. (...)

Inainte de a cerceta efectele iraţionaliste ale „abuzului" de ştiinţă, relevăm o a doua cauză principală a iraţionalismului. Incalculabila influenţă produsă de ştiinţa exactă sau pozitivă a naturii, în genere orientată spre lumea perceptibilă în tebrie şi practică, se resimte cu deosebire într-un fenomen social-cultural pe cît de hotărîtor pe atît de nesocotit. Fenomenul epocal este emanciparea misticismului ancestral de sub tutela şi disciplina religiilor, mai cu seamă a religiei creştine, care pînă atunci l-a controlat, transfigurat şi înnobilat. Misticismul descătuşat în Apus, treptat, începînd după anul 1000, cînd aşteptările hiliastice de sfîrşit de lume s-au dovedit înşelătoare, a rupt digurile şi s-a revărsat în cultura modernă, începînd cu Renaşterea şi Umanismul, producînd toate acele nenumărate şi proteice manifestaţii de la romantism şi pînă la cultul dionisiac al vieţii, al instinctului, pasiunii, „naturii", autenticului, forţei şi violenţei. (...)

Polarizată între Raţiunea ştiinţifică şi Extazul vitalist, cultura modernă caută şi va căuta încă multă vreme bastionul deciziilor coerente, adăpostul sintezelor durabile sau, cine ştie!, optarea finală pentru o cultură de precădere ştiinţifică, o cultură care expli-

că pe om prin univers, o cultură cosmocentrică, în opoziție cu cealaltă cultură, dominantă pînă acum, care a explicat lumea prin om - cultura antropocentrică.

Florian, Mircea, Polaritatea culturii moderne, în vol.: Dialectica de la Platon la Lenin, București, 1947, Edit. Casa școalelor, p. 217-219, 225.

Datele pozitive probează, cum spuneam, că orice cultură e profund ancorată într-o ființă colectivă, într-un popor; iar orice cultură superioară prosperă numai la un popor conștient de sine, care datorită acestei conștiințe formează o naționalitate. Dar încă mai mult. Viața culturală cere neapărat și anume oameni; ei se jertfesc pentru cultură; prin ei se ridică o idee, se întărește o faptă și iradiază un sentiment.

Tocmai aceste date luminoase ne opresc de a trage următoarea concluzie: fiindcă orice cultură se împletește cu viața națională, urmează necesar că acea cultură e națională. O cultura, care află nu în sine, ci în afară rațiunea ei de a fi, sau n-ar mai fi promovată de nimeni sau ar degenera în cea mai sinistră sofistică. Cultura e un nesfîrșit sacrificiu. Dacă ar fi să judecăm pe oamenii de cultură după succesele lor sociale și economice, ne-ar covîrși o mare tristețe. Cu cîte suferințe și nedreptăți s-au strîns comorile culturale ale omenirii! Trebuie să pulseze în cultură o forță intrinsecă, un sens propriu și o chemare nestăvilită; altminteri ea ar fi o revoltătcare minciună.

Cum însă cultura nu plutește peste națiune asemenea unei idei platonice, tot așa de absurd e a enunța că națiunea ar putea dăinui neatîrnat de ritmul imperios al culturii. In sens pozitiv sau etnografic orice grup social are o cultură a sa: limbaj, moravuri, mit, artă tehnică, cunoștințe empirice, apoi știință și filosofie. Dacă golim o colectivitate de orice viață culturală nu mai rămîne decît o palidă posibilitate, care se definește, în cele din urmă, tot prin cultură. Cultura e însăși viața comunității etnice. Cum, mai departe, nu primim nici deosebirea între rasurile de cultură, după gradul lor

de dependenţă socială, nu rămîne altă deslegare decît următoarea.

Cultura posedă norme interioare şi legi structurale, dictate chiar de materialul fiecărei discipline. Iar viaţa naţională se integrează în toate formele culturale, numai dacă ea se supune acelor norme interioare. Fiecare disciplină fixează singură ce elemente naţionale pot fi integrate sau nu, elemente ce priveso fie obiectul cultural, fie subiectul ce face cultură. Toate aceste norme ascultă de o ordine imanentă culturii. Se poate de aceea vorbi de un progres cultural numai în sensul de precizare tot mai riguroasă a normelor ce călăuzesc dinlăuntrû ritmul culturii şi de o respectare cît mai cinstită a lor. Intre aceste norme interioare, cea dintîi este sinceritatea şi veracitatea culturii, iar veracitatea cere o energică voinţă de cultură şi ca atare angajează întreg sufletul grupului naţional. Luăm ca ilustrare faptul filosofiei.

Idem, Reconstrucţia filosofică, Bucureşti, Edit. Casa şcoalelor, 1944, p. 234-235.

Reforma filosofica, aşteptată de vremea noastră şi impusă de analiza neprevenită a faptelor, aşează pe acelaşi plan individualul şi universalul, recunoaşte dar intima lor solidaritate. Universalul sau Ideea nu există de sine stătătoare, într-o lume superioară reală sau ideală, ci în alcătuirea cea mai adîncă a individualului. Ideea nu are fiinţă, dacă nu e susţinută de individual, şi invers, individualul este o fantomă dacă nu primeşte consistenţă de la Idee, de la esenţă, deci de la factorul universal.

Intorcîndu-ne la chestia noastră specială ni se impune luminoasă încheierea că filosofia nu pluteşte în aer, ci trăieşte prin individualităţi naţionale şi prin gînditorii ce se diferenţiază înlăuntrul aceleaşi naţii; dar nu mai puţin o naţie sau un ins fără o concepţie de lume şi viaţă, chiar rudimentară şi informă, se aşează dincolo de cultură. Filosofia e cunoaşterea universalului şi veşnicului ce susţin individualul şi efemerul; iar omul nu vieţuieşte ca dobitocele în fragmentar şi prezent, ci are nostalgia totalităţii, a perspectivelor ce se lărgesc treptat, a conexiunilor tot mai cuprinzăto-

re. Conştiinţa universalului prezent în faptele singulare este specificul filosofic, iar gradele tăriei ei ierarhizează cultural neamuri şi oameni.

Cercetarea noastră după aceste premise, susţinute şi în alte prilejuri, are de înfruntat situaţii încă mai concrete. Problematica unei filosofii româneşti dezvăluie aspecte culturale în care se desfăşoară drama noastră spirituală. Soarta românismului are frumuseţea tragică a problemelor aparent insolubile pe planul logic al explicaţiei sociologice.

Înţelesul cel dintîi al destinului românesc e zbuciumul între cele două dimensiuni ale culturii îndeobşte: orientul şi occidentul. Constatarea e trivială, dar cu tîlcuri inedite. Orientul are farmecul barbariei, al imobilităţii în aşezăminte şi al nestatorniciei în suflete, pe scurt, are farmecul opoziţiilor ce nu se vor înlăturate, poate fiindcă nici nu sînt recunoscute ca atare. Sufletul oriental îngăduie cu voluptate să stea laolaltă idei şi sentimente disparate, uneori de neîmpăcat. Contradicţia e pentru sufletul occidental o suferinţă, în schimb, unitatea, coerenţa şi curăţenia interioară alcătuiesc idealul formativ al noii lumi. Din voinţa unităţii şi coerenţei au ţîşnit în occident reformismul şi perspectiva progresistă; din voinţa de a tolera şi a gusta contradicţiile au decurs bizantinismul formalist şi primirea tradiţiei în ceea ce aceasta are înţepenit. Latura dinamică a tradiţiei, rolul ei ponderator în mijlocul prefacerilor, rareori a avut prilejul manifestării, tocmai pentru motivul arătat mai sus: năzuinţele cele mai diferite conviеţuiau pe planul unui etern prezent, care era în realitate un etern trecut văduvit de viitor. Bizantinismul poate exclama: „urăsc viitorul, fiindcă el e moartea mea!"

Specificul românismului, spre deosebire bunăoară de acela rusesc, e buna dispoziţie sau receptivitatea faţă de cultura occidentală, oricîteori aceasta a putut pătrunde pînă în părţile noastre. Nu descoperim nici o reacţie duşmănoasă contra influenţei occidentale ca în panslavismul rusesc. Reacţii antioccidentale s-au ivit la noi, printre contemporani, tot sub înrîurirea gînditorilor ruşi deserădăcoi-

naţi de o revoluţie pe care ei o doreau, însă într-un spirit religios şi anti-european. S-a înfiripat astfel un rusism de imitaţie, străin de cultura românească şi de interesele noastre primordiale.

In schimb, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost puternic aşa numitul criticism de obîşie occidentală, îndreptat împotriva superficialităţii şi neseriozităţii cu care au fost îmbrăţişate mai mult formele decît valorile materiale ale culturii apusene. Aşadar în normele acestei culturi se critica sădirea ei la noi. Criticismul, pe care l-a studiat Ibrăileanu, după ce acela împlinise primul său ciclu, s-a mulţumit să releve mai mult scăderile „imitaţiei".

Aci descoperim tragicul românismului: or de cîte ori s-a deschis primitor occidentului, românismul a alunecat din nou în deprinderi orientale, prin urmare a îngăduit să conviecuiască fără sinteză elemente vechi cu bunurile noi. Confuzia a sporit, iar împrumuturile au căpătat aspecte de caricatură. Toate etichetele occidentale (democraţie, filosofie, cultura, progres, organizaţie etc.), erau golite de substanţa lor. Sonoritatea, puţin umflată, a cuvintelor era aceeaşi, însă înţelesul lor suferise o adîncă pervertire.

Comandamentul culturii noastre în clipele de faţă e o nouă atitudine faţă de cultura occidentală, atitudine ce dictează o mare tensiune naţională, o seriozitate unită cu o fecundă neliniştе spirituală, capabilă să încheie într-o sinteză durabilă complexul de elemente băştinaşe cu sporurile moderne. Incepe dar un nou ciclu de criticism: explicaţia nu numai cu formele, dar şi cu fondul culturii occidentale - şi nu pentru a-l expulza definitiv, ci pentru a face din el un motiv de creaţie, de dîrză afirmaţie naţională.

Românismul e dar în formaţie, iar filosofia e chemată să contribuie mai mult decît pînă acum la aşezarea noii culturi româneşti. Cu acest scop înaintea noastră se cade să statornicim în cît mai desăvîrşită claritate funcţia filosofiei în cadrul spiritualităţii apusene.

Spiritualitatea apuseană nu e pentru noi un bloc indivizibil ce trebuie primit sau respins ca atare. De altminteri, chiar privit în sine occidentul nu se înfăţişează ca o strictă unitate şi nu are pentru noi o omogenitate fără greş pe toată întinderea lui. Nimic nu ne constrînge bunăoară să ne pronunţăm pentru sau contra protestantismului sau catolicismului. Confesiunile creştine au renunţat în Europa la ambiţii misionare, aşadar, la imperialismul crezurilor.

Destinul românismului e definitiv legat de ortodoxie. In această privinţă sînt cu desăvîrşire anacronice sau ucronice reflecţii de soiul acesta: cum ar fi fost cursul istoriei şi culturii noastre dacă am fi în situaţii ce atîrnă şi de voinţa noastră. Nefiind cu putinţă prevederi, părerile de rău sînt nelalocul lor. Că ortodoxia a adus servicii cauzei noastre e un adevăr analitic, e o tautologie. Fiindcă sîntem şi trăim cu toată vrăjmăşia împrejurărilor, nu se poate ca ortodoxia să nu ne fi ocrotit în niciun fel. In afară de folosul de a ne fi păstrat, fără a nesocoti, desigur, primejdia de a fi fost înghiţiţi de slavonism, care deţinea monopolul ortodoxiei, recunoaştem acesteia şi un folos pozitiv: ne-a făurit o disponibilitate neobişnuită în capacitatea de a judeca cu nepărtinire valorile de cultură ale occidentului.

Ortodoxia a înlesnit românismului o atitudine autonomă faţă de spiritualitatea apuseană. Desigur, ortodoxia n-a contribuit efectiv la înfăptuirea culturii occidentale - nu ne interesează aci, din ce motive - însă tocmai de aceea ortodoxia dispune de o mai mare libertate în judecarea rezultatelor culese de acea cultură. Această libertate e în clipele de faţă mai trebuincioasă ca oricînd, nu numai nouă dar şi occidentului. Cultura Apusului se află azi în grea impas. In criza Europei noi nu sîntem atît de angrenaţi ca popoarele care au reprezentat creator spiritul european. Drept urmare, noi ne aflăm în buna situaţie de a face o senină discriminare între ceea ce e valabil şi ceea ce e mort în cultura europeană, cu deosebire în sfera filosofică.

E locul şi momentul a releva în ce constă disponibilitatea pe care ne-a făurit-o interior ortodoxia. Două sînt trăsăturile, aparent antagoniste, dar în realitate altoite pe aceeaşi tulpină, ale disponibilităţii: tendinţa spre universal sau ecumenic, sădită în „ortodoxie", voinţa de a absorbi toate elementele spirituale de încercată vitalitate, şi totdeodată îndărătnicia de a rămînea noi înşine, de a ne împotrivi înstrăinării, de a nu pierde încrederea în puterile proprii. Universalul, ecumenicul, nu e o capcană în care ne jertfim libertatea şi chiar fiinţa. Sufletul rusesc n-a respectat plămada dintru început a ortodoxiei; echilibrul componentelor a fost rupt. Rusismul s-a îndreptat cu egocentrică voluptate spre fiinţa proprie şi în consecinţă a făcut din ortodoxie un monopol naţional, iar din „regenerarea omenirii" un închipuit mesianism. Rezultatul a fost pentru conştiinţa rusă o renunţare la sine, o catastrofală pierdere de rezistenţă în faţa experimentării marxiste, care reprezintă doctrina cea mai unilaterală şi mesianismul cel mai simplist al occidentului.

Idem, Reconstrucţia filosofică, ed. cit, p. 245-249.

Rămîne paradoxul culturii moderne, oscilaţia dintre cosmocentrismul ştiinţelor naturii, cosmocentrism ce pare neuman şi chiar antiuman într-un sens sentimental, şi antropocentrismul religiei şi al „aspiraţiilor interioare". André Gide se întreba: de ce toate celelalte religii au făurit culturi după chipul şi asemănarea lor, în timp ce religia creştină a ajuns la un faliment, la această inadecvare între ea şi cultura crescută sub aripa ei? „Nu este surprinzător că popoarele creştine singure au fost în stare de a crea civilizaţia cea mai îndepărtată de preceptele Evangheliei, cea mai opusă la orice formă de viaţă creştină"? (A. Gide, Un esprit non prévenu, 1929, p. 93). Falimentul stă în opoziţia dintre o ştiinţă care explică procesele materiale prin cauze imanente lumii materiale, aşadar între o ştiinţă a imanenţei şi o religie fundată pe transcendenţa Divinului. Un gînditor chinez, citit în Europa cu deosebit interes după

primul război mondial, sublinia contradicţia internă a culturii europene. „In alţi termeni, vreau să spun că în Europa modernă poporul are o religie care satisface inima sa, dar nu capul său şi o filosofie care satisface capul său, dar nu inima sa" (Kou Houng Ming, L'esprit du peuple chinois, ed. a III-a 1927, pl 47)

Idem, Necesivitatea ca structură a lumii, vol. II, ed. cit. p. 317-318.

O cultură, ca şi un organism, e o formă închisă de viaţă. Ea are o fizionomie precis conturată, o structură proprie şi un număr de funcţiuni limitate, aşa cum a arătat mai întîi W. Dilthey şi în urma lui, O. Spengler. Secolul trecut, care a fost prin excelenţă secolul filosofiei istoriei, s-a întrebat mereu care e forma şi caracteristica culturii europene. Răspunsurile au fost nenumărate. Unii au văzut în ea afirmarea principiului de libertate, alţii triumful ideii şi al spiritului, alţii pe acela al evoluţiei, al transformării istorice nestăvilite, al devenirii fără răgaz. Dacă strîngem într-un mănunchi imensa varietate a acestor caracterizări, ajungem la cîteva tipuri de răspunsuri.

Pentru un grup de gînditori, de la Kant încoace semnul distinctiv şi grija supremă a culturii europene au fost descoperirea şi triumful persoanei umane. Desăvîrşind tradiţia greco-latină care a pus pentru prima oară problema individualismului, cultura europeană n-a făcut altceva decît să creeze conceptul şi realitatea conştiinţei şi prin aceasta să creeze concepţia personalităţii, care stă la baza alcătuirii vieţii juridice, politice, morale şi artistice a Europei din ultimul mileniu. Individualismul, cu imperativul kantian, „consideră pe aproapele tău ca pe un scop în sine, nu ca pe un mijloc", a format principiul de bază pe care s-a clădit tot edificiul valorilor spirituale pe care le respectăm azi. De la Erasmus şi Luther, de la Rousseau şi Kant pînă la Ibsen şi Nietzsche, aceasta a fost evanghelia noastră.

Nimeni nu a contestat că individualismul a fost unul din aspectele tipului cultural european, în timp ce majoritatea cultu-

rilor orientale şi asiatice au fost universaliste şi colectiviste. E greu însă de acceptat ideea că el formează fundamentul acestei structuri spirituale. La cea mai rapidă examinare, se poate uşor constata că această preocupare ... e intermitentă în timp şi sporadică în spaţiu. In ultimele zece secole, Europa a fost universalistă şi colectivistă în decursul Evului Mediu, individualistă de la reforma religioasă şi Renaştere pînă la sfîrşitul sec. al XIX-lea. Acum trăim iarăşi o criză a individualismului. Chiar în timpul efloreşcenţei individualiste, fenomenul n-a fost uniform la toate popoarele. Dacă popoarele latine şi anglo-saxone au excelat în comportări de libertate şi individualitate, popoarele slave şi germanice s-au menţinut în forme de solidaritate colectivă, de comunitate organică, în care personalismul juca un rol foarte redus. Individualismul a alternat aproape regulat cu moravuri socializante.

Aceeaşi perindare alternantă se poate constata şi în ce priveşte părerea acelora care susţin că rostul civilizaţiei europene a fost acela de a funda şi perfecţiona raţionalismul, o altă moştenire a antichităţii. Prin individualism şi raţionalism, dovedim filiaţiunea noastră continuă şi conseventă faţă de valorile culturale ale lumii greco-romane. Raţionalismul e o variantă a individualismului, deoarece raţiunea se închipuie ca înscrisă într-o conştiinţă, într-un eu. Raţiunea distinge, nu confundă. Ea creează individuaţia. Dar dacă misticismul medieval îi urmează reforma carteziană şi secolul luminilor de semnificaţie pur raţionalistă, acestora le urmează tendinţa actuală mistică şi antiraţionalistă.

Şi personalismul, şi raţionalismul formează dublete cu contrariile lor în succesiunea epocilor istorice europene. Ele se alternează oarecum cu regularitate.

Acestor definiţii care pornesc de la ideea continuării culturii greco-romane prin formula occidentale europene ... se opune concepţia lui O. Spengler, după care starea de spirit a culturii noastre pe care o numeşte „faustică", se opune radical moştenirii antice.

Lumea socială antică a trăit organizată în „cetăţi" limitate. Conturul lor oglindeşte concepţia geometrică euclidiană. Structura juridică se învîrteşte în jurul noţiunii de „persoană". Corpul omenesc ridicat la un rang de valoare culturală e suportul fundamental al acestei persoane.

O astfel de viziune configurată precis e de natură mai ales statică. Vechii eleni n-au putut ajunge la o concepţie evolutivă; nici la un spirit istoric. Concepţia despre lume a antichităţii nu poate ieşi din marginile geometriei euclidiene. Arta plastică prin excelenţă, statură ca percepţie, reprezintă corpul, fără mister, fără taine, fără problematică. Pînă şi drama antică e o reprezentare a unui destin exterior, nu a unei complicaţii psihologice, a unor suflete mobile, în devenire.

In adevăr, europeanul a introdus de secole o serie de atribute necunoscute lumii vechi. In locul unei stări de spirit senină, apolinică şi echilibrată „ataraxia", cultura europeană instaurează o alta, febrilă , dinamică, vibrantă, veşnic nesatisfăcută, mereu aţîţată de un suflet neliniştit de demonic; în locul dimensiunilor de precizie şi limită, se substituie perspectivele de infinit spaţial, de devenire istorică neobosită de posibilitate virtuală în care fiecare moment e creator, e inedit prin raport cu cel care l-a precedat. Curgerea continuă în durată, infinit în spaţiu şi nelinişte febrilă în preocupare, iată caractere care se opun categoric echilibrului static, împăcării sufleteşti şi sentimentului de margine, care sprijineau mentalitatea antică.

In locul spaţiului limitat, matematicile occidentale introduc infinitul. Ştiinţele istorice introduc categoria timpului. Catedrala gotică e simbolul acestui nou suflet plin de incertitudine.

Acestei interpretări i se poate opune exact aceeaşi obiecţie ca şi celor examinate mai sus, şi ea nu reprezintă decît un moment al unei alternative: ontologiei medievale, care opera cu infinitul şi posibilul, îi succede mecanismul, apoi materialismul şi,

în fine, pozitivismul, inspirate de ideea de limită.

Acum asistăm la o renaştere a spiritului ontologic. Evului Mediu mistic îi urmează Renaşterea antichităţii. Istoria mentalităţii europene e o înşirare de static şi dinamic, de preocupare de finit şi de nostalgie a infinitului, de anxietate şi de echilibru, de sentiment al permanenţei şi de instabilitate evolutivă. Aşa dar alternare peste tot, alternare formînd ea însăşi singura modalitate a sufletului european. Singurul fapt primar demn de constatat e această succesiune de doi termeni.

E o muncă zadarnică de a căuta în alcătuirea conştiinţei europene un fenomen dominant sau primitiv. Nu există în sufletul european nici un element unic, nici un „Urphenomen", fiindcă însuşi structura primară, mecanismul constituţional, elementar al acestui tip de cultură e dublu, e dual în esenţa lui. Luaţi oricare din preocupările adînci ale istoriei continentului nostru, oricare din valorile absolute pe care le respectă, oricare din principiile sau contrariul lor. Dintr-un început cultura noastră e zămislită astfel, încît orice acţiune şi orice evaluare sînt definite prin contrast. Opoziţia e un dat fundamental al sufletului european. Ea e singurul ei „Urphenomen".

II

Orice cultură are la bază o teorie a cunoaşterii şi o teorie a valorilor, o axiologie. Cultura europeană se sprijină pe un dualism antinomic şi într-unul, şi în celălalt din aceste două aspecte. Toate elementele cu care operează sînt determinări prin contrast. Ţesătura ei intimă e făcută astfel, încît redusă la cea mai simplă expresie dialectică presupune opoziţia de termeni. Orice noţiune implică şi contrariul ei.

Ralea Mihai, Dualismul culturii europene şi concepţia omului total, în Scrieri vol. 7 , Bucureşti, Edit. Minerva, 1989, p. 28-32.

Nu putem să explicăm mentalitatea grecilor de pe vremea aceea (a lui Homer n.n.) cu categoriile noastre mentale. A crede că Homer înţelegea acelaşi lucru ca şi noi prin destin ar însemna să-i falsificăm

nu numai textele, dar şi întreaga Welthanschaung. Noi credem că destinul este „înlănţuirea lucrurilor, considerată ca necesară" (aşa îl defineşte de pildă dicţionarul lui Littré). Dintr-o dată deci am introdus noţiunea de determinsim. (...) Ce era „destinul" în concepţia arhaică a grecilor? Ce era această putere, care emana de la zei, sau mai precis, de la Zeus, dar pe care, în anumite cazuri, nici ei nu o puteau înfrînge şi nici hiar Jupiter Tonaus - „bubuitorul", cum a tradus Murnu - care i se impune şi lui însuşi. Forţa aceasta era Moîra Ea îl domina şi pe stăpînul zeilor cum am văzut în cazul morţii lui Achille. (...) Moîra, după etimologia obişnuită, pare să se tragă de la substantivul comun - moira μοῖρα, care înseamnă „parte", ... în sen sensul propriu şi la figurat. Prin urmare, Moîra semnifică „partea" care-i revine cuiva, ceea ce în românește s-a păstrat foarte bine în expresia „asta a fost partea mea în lume", adică destinul meu. In Theogonia lui Hesiod apare mai întîi Moros, fiul nopţii, cu aceeaşi etimologie, ca „partea de noroc a fiecărui om", soartă (mai curînd nenorocită). In versurile următoare, el vorbeşte la plural despre Moîrai Μοῖραι - „destinele", pe care le concepe tot ca fiice ale nopţii. Dar mai spre sfîrşitul lucrării, el afirmă că „destinele" au fost născute de Themis, zeiţa justiţiei, din căsătoria cu Zeus şi le personifică prin numele lor: Clotho, Lachesis şi Atropos, care sînt onorate de Zeus „cu cel mai mare privilegiu" acela „de a da oamenilor muritori fericirea sau nenorocirea". Preluate de romani, Moîrai au ajuns Părcae (Parce), etimologia lor părînd să fie aceeaşi, ca şi în greceşte, adică prin derivare de la pars - „parte". Ele sînt tot în număr de trei. La români, acelea care hotărăsc, la naşterea unui copil, destinul lui, sînt „ursitoarele". Termenul, ne spun filosofii, s-ar trage de la verbul neogrec orizo. Dar există un verb latin, anume - ordire - „a urzi" (asemănărea termenului românesc este evidentă), de unde „ursitoarele/ s-ar putea trage etimologic şi mai bine, fiindcă „ele urzesc". Acesta este, de altfel, procedeul prin care Moîrai, ursitoarele grecesc construiesc destinul oamenilor. Într-adevăr, Clotho este

„torcătoarea", care desfăşoară de pe fuior firul existenţei omului; ea apare la plural chiar la Homer sub numele de - „torcătoarele" care-şi iau numele de la verbul klothe - a toarce. Aceste torcătoare erau divinităţi care torceau trama vieţii - acest termen însemnînd reunirea firelor de pînză (firul care se toarce cu suveica prin urzeală). Ideea de a toarce sau a ţese destinul apare în Odyseea în legătură cu zeii care ţes destinul oamenilor şi cu ursitoarele care torc trama, împletitura pînzei din destin. A doua ursitoare Lachesis, deapănă, determină lungimea firului (vieţii), iar numele ei se trage de la verbul lachein „a obţine prin soartă, prin voinţa zeilor"-. In sfîrşit, a treia ursitoare, Atropos înseamnă în greceşte, „ceea ce nu se mai întoarce înapoi", „inflexibil", „imobil". Fiicele nopţii sînt dar acelea care „trasează trama" vieţii omului, aceasta apărînd astfel ca o „ţesătură" ca o pînză, în care firele ei multiple se amestecă după o anumită regulă. Faptul că ele sînt considerate ca fiice ale nopţii, ale lui Erebos, ale întunericului, ne face să credem că Moîra omului se „ţese" într-o regiune încă „nediferenţiată", iar faptul că Hesiod le face fiicele zeiţei Themis, ale justiţiei, ne arată că Moîra umană e născută din justiţia însăşi. Dar să vedem şi alte aspecte ale conceptului de Moîra din Grecia antică. Mai întîi „ursita" cuprinde în ea şi ideea de necesitate. Aşa a şi apărut din citatele date mai înainte (...) Posterior lui Homer, la tragicii greci „necesitatea - ananke - cu sensul de „ceea ce cu necesitate trebuie" se confundă aproape cu Moîra. De exemplu, la Euripide găsim expresia „necesitate (destinul implacabil de la zei", „reglementate de zei", dar la Homer, este vizibil că Moîra este mai mult decît ananke. Un alt termen, care pare să-l înlocuiască uneori pe acela de Moîra, este arsa -, cu semnificaţia de „hotărîrea zeilor" de unde şi expresia pe care o găsim în Iliada sau Odyseea „prin hotărîrea lui Zeus". In sfîrşit, mai găsim în diverse texte termenul corespunzător lui Moîra, acela de heimarmene (...) care înseamnă deci „partea pe care i-a atribuie zeii omului" (...). Vedem dar că Moîra grecilor antici nu poate fi tradusă prin ideea pe care o au cei moderni despre

„destin" şi nici prin latinescul Fatum - „soartă". Intr-adevăr, Fatum nu se suprapune ideii de Moîra, fiindcă el înseamnă „cuvînt", „oracol" (în sensul de cuvînt exprimat de oracol) „soartă" (fixată) a cuiva sau a unor evenimente.

Moîrai-le greceşti: Klotho, Lachesis şi Atropos au rolul, după cum am văzut, de a „toarce" firele vieţii unui om; ele tors astfel „urzeala" şi „bătătura" (trama), care vor forma „o pînză" în care firele urzite sînt deja fixate, iar celelalte, „trama", urmează să fie trasate printre ele. Desigur, acestea sînt numai simboluri, dar succesiunea actelor acestor Moîrai rezultă din chiar operaţiile pe care le fac ele şi care nu pot avea loc decît în această ordine, şi nu altfel: se „toarce" firul, se „măsoară" şi se „taie". Deci el nu poate fi tăiat de la început. Toate acestea duc la concluzia că vechii greci îşi reprezentau destinul ca o „împletitură" de linii de forţă, unele din ele fiind determinate (urzeala) altele prin natura lor (bătătura) urmînd să fie determinate în contextul „ţesăturii" „pînzei". De aici, posibilitatea pentru zei de a schimba uneori destinul unui om, sau de a le fi chiar lor imposibil să modifice ceva. In textura acestei „pînze" se putea astfel introduce uneori un element nou, care putea modifica într-o măsură oarecare, însăşi „împletitura", adică „destinul" unei existenţe umane. Acesta era, desigur, şi rostul riturilor, al ceremoniilor, al unor acţiuni absolut de neînţeles pentru noi, prin care grecii invocau zeii pentru ca aceştia să schimbe ceea ce se putea schimba în viaţa lor. Moîrai fiind ele însele zeiţe, existenţa lor fiind deci de ordin principial, intervenţia trebuia, pentru a fi eficace, să fie făcută tot de zei, care urmau să fie implicaţi în această acţiune prin ceremonii rituale. Credinţa populaţiilor arhaice greceşti în Oracole, în posibilitatea ca zeul să spună viitorul, adică ceea ce se va întîmpla într-o împrejurare anumită unui om, sau unor oameni, se explică prin această concepţie. Oracolul prezicea, ca în cazul Infigeniei care a fost sacrificată chiar de Agamemnon, tatăl ei, pentru a obţine vînt prielnic(...) Cele trei „ursitoare" au „urzit" desigur şi destinul atît de compli-

cat al lui Ulysse, şi este interesant că şi în viaţa lui apar trei femei care îi determină destinul, ţesînd: Penelopa, Calypso şi Circe...

Prima femeie pe care o întîlnim în Odyseea este nimfa Calypso, fiica lui Atlas care locuieşte în insula Ogygia, identificată în epopee cu „ombilicul valurilor". (...) Calipso îi oferă schimbarea condiţiei lui ontologice: din condiţia umană vrea să-l transpună în condiţia ei divină, ca el să poată rămîne în „ombilicul" vîrtejului şi valurilor (în lumea nemişcării ca în Tinereţe fără bătrîneţe şi şi viaţă fără de moarte. (...)

Condiţia umană implica memoria; condiţia divină este în afară de amintire, de starea ontologică în care funcţionează în timp şi care înşiruie faptele într-o succesiune ca mărgelele pe acelaşi fir. (...) El, (Ulysse) nu putuse să-şi depăşească propriul lui plan ontologic, de aceea suferea şi „plîngea" continuu la Ogygia, iar această situaţie era determinată de „memoria" lui. (...) A doua femeie (...) care are un rol determinant în „destinul" lui Ulysse este magiciana Circe. Aceasta era o nimfă, fiică a lui Helios, zeul soarelui şi a nimfei Perse. (...) Ea ţese o pînză mare „măiestrită" (...)

Aşadar, teribila magiciană nu are puterea să învingă „destinul" lui Ulysse, deşi „ţesea" şi căuta să producă starea de uitare. (...) Circe (inel, cerc, dar şi şoim, pasăre de pradă, n.n.) atrăge în vîrtejul ei, ca o pasăre de pradă, pe cei imprudenţi şi îi trece într-un alt ciclu de existenţă, schimbîndu-le „urzeala" destinului.

Penelopa „prea înţeleaptă" (...) ţese o pînză care va fi linţoliul de înmormîntare al bătrînului Laerte, tatăl lui Ulysse. (...) A desface se zice în greceşte „a analiza" (...) „a desface", „a elibera pe cineva de legăturile sale", „a absolvi pe cineva de o acuzaţie", „a reveni", iar la Penelopa înseamnă a desface o ţesătură, o trama, a „destrăma" (...). Apare astfel ca foarte probabil „ca ţesutul" diurn a al Penelopei să fie un ritual ca zeii să intervină în „trama" destinului lui Ulysse, iar „analiza" nocturnă să fie un alt tip de ritual, care încerca să-l „elibereze" pe eroul troian de „legăturile" făcute pe parcursul ciclului reprezentat de călătoriile lui.

Dumitriu, Anton, Cartea întîlnirilor admirabile, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1981, p. 144-163.

VI

UMANISMUL - TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE A ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Ce este umanismul. Tipuri istorice de umanism
Perspective ale umanismului contemporan
Umanismul românesc. Trăsături

XXXV. Dar fiindcă armonia de conduită se vede în vorbe şi în fapte în mişcările şi în atitudinile corpului, implicînd trei lucruri: frumuseţe, ordine şi desăvîrşire în acţiune, trei elemente ce se definesc greu, dar care este de ajuns să le înţelegem, şi fiindcă pe de altă parte spre ele trebuie să ne îndreptăm toată grija pentru a avea aprobarea celor din jurul nostru, este bine să spunem şi despre acestea cîteva cuvinte.

Mai întîi, pentru motive foarte serioase, natura a aşezat în afară chipul şi cele ale fizionomiei noastre care au o înfăţişare frumoasă, iar pe celelalte părţi cu aspect diform şi urît, date doar pentru trebuinţe naturale, le-a acoperit şi le-a ascuns. Pe acest înţelept meşteşug al naturii l-a imitat decenţa oamenilor. Toţi cei cu mintea sănătoasă ţin departe de privirea oamenilor acele organe pe care natura le-a ascuns, şi se ostenesc cu anumite acte să le satisfacă în modul cel mai discret cu putinţă. (...) In ce ne priveşte, vom urma natura şi vom fugi de tot ce nu găseşte aprobarea ochilor şi a urechilor. Atitudinea, mersul, şederea culcarea, fizionomia, ochii, gesturile, să aibă în sine acea conduită decentă de care am vorbit.

La aceste lucruri, două extreme trebuie evitate neapărat: rafinamentul moleşitor pe de o parte ca bădărănia rustică pe de altă parte. Nu e îngăduit ca actorii şi oratorii să aibă această ţinută îngrijită, iar noi să fim dispensaţi de ea. In adevăr, după o veche tradiţie, actorii au atîta respect pentru convenienţele sociale, încît nici unul nu se urcă pe scenă fără îmbrăcămintea de rigoare pe dedesubt; căci se tem ca nu cumva, dacă este cazul să-şi descopere vreo parte a corpului, să se vadă şi ceea ce nu se cade. După moravurile noastre, copii în vîrsta pubertăţii nu fac baie cu părinţii, nici ginerii cu socrii. Să păstrăm deci acest gen de bunăcuviinţă mai ales cînd însăşi natura ne este învăţător şi conducător.

XXXVI. Fiindcă sînt două feluri de frumos: unul constînd în graţie şi celălalt în demnitate; graţia trebuie să o căutăm la femei iar demnitatea bărbaţilor. Să înlăturăm deci din portul nostru

orice podoabă nedemnă de un bărbat şi să ne ferim de atare cusururi în mişcare şi gest. Mişcările gimnastice au în ele adesea ceva prea îngrijit, iar unele gesturi ale actorilor nu sînt lipsite de ineptii: în ambele cazuri, simplitatea şi corectitudinea sînt recomandabile. Demnitatea frumuseţii bărbăteşti se păstrează printr-o culoare ce reflectă sănătatea, iar aceasta prin exerciţii fizice. Mai e nevoie apoi de o ţinută elegantă nu prea afectată, sau prea căutată, ci doar ca să nu dea impresia de neglijenţă rustică şi respingătoare. Aceeaşi grijă trebuie avută şi în îm[illegible]te, în care, ca în cele mai multe lucruri, drumul de mijloc e cel mai bun. În mers să ne ferim de paşii prea înceţi, care ne fac să fim asemenea celor ce duc tipsiile la pompele funebre, dar şi de mersul prea grăbit, care ne face să respirăm repede, să ne congestionăm la faţă şi la ochi; toate acestea sînt dovada lipsei de unitate a persoanei noastre. Dar cu mult mai mult trebuie să ne străduim ca mişcările sufletului să nu se îndepărteze de natură. Vom ajunge aci, dacă ne vom feri de tulburări şi rătăciri şi dacă ne vom păstra sufletele atente la menţinerea conduitei armonice. Mişcările sufletului sînt de două feluri: intelectuale şi afective. Intelectul are ca funcţie investigaţia adevărului, iar afectivitatea împinge la acţiune. Trebuie să avem grijă deci, ca intelectul să fie folosit în lucruri cît mai bune, iar afectivitatea să se supună raţiunii.

Cicero, Despre îndatoriri, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957, p. 97-99.

Vă temeţi că s-ar putea lua în derîdere cuvîntul „umanitate" - care n-am putea schimba cuvîntul? Omenire, omenie, drepturile omului, datoriile omului, demnitatea omului, dragostea de om?

Sîntem oameni cu toţii, şi ca urmare purtăm umanitatea în noi sau aparţinem umanităţii. Din păcate însă, s-a agăţat atît de des cuvîntul „om", şi încă mai mult cuvîntului plin de îndurare „omenie", o semnificaţie lăturalnică de josnicie, slăbiciune şi falsă compasiune, încît sîntem obişnuiţi să însoţim primul cu o privire de dispreţ al doilea cu o mişcare din umeri. „Om e!" spunem văicărindu-ne sau cu

desconsiderare, şi credem că scuzăm un om bun în cel mai blînd chip cu expresia: „s-a lăsat copleşit de omenesc". Nici un om cu mintea întreagă nu poate fi de acord că s-a degradat în chip atît de barbar caracterul genului din care facem parte; s-a procedat astfel mai prosteşte decît dacă s-ar fi făcut din numele oraşului sau al conaţionalilor noştri o poreclă de batjocură. Noi o să ne păzim aşadar să scriem epistole pentru promovarea unui astfel de omenesc.

Noţiunea de drepturi ale omului nu poate fi invocată fără cea de datorii ale omului; ele se referă una la cealaltă, şi căutăm pentru amîndouă un cuvînt.

Tot astfel cu demnitatea umană şi dragostea de om. Genul uman, aşa cum este el astăzi şi cum va mai fi pesemne multă vreme, nu are, în marea lui majoritate, o demnitate anume; el trebuie mai degrabă compătimit decît venerat. Trebuie însă educat potrivit caracterului său şi ca urmare potrivit cu valoarea şi demnitatea acestuia. Expresia frumoasă „dragoste de oameni" a devenit atît de vulgară, încît de cele mai multe ori iubeşti pe toţi oamenii, pentru a nu iubi de fapt pe nici unul. Toate aceste cuvinte nu conţin decît noţiuni parţiale ale scopului nostru, pe care ne-ar plăcea să-l desemnăm cu o singură expresie.

x

Voim aşadar să rămînem la cuvîntul „umanitate", de care cei mai buni scriitori dintre cei vechi şi cei noi au legat noţiuni atît de demne de cinstire. Umanitatea este caracterul genului nostru; el nu ne e însă înnăscut decît numai ca predispoziţie, şi de fapt trebuie educat. Noi nu îl aducem gata cu noi în lume, dar în lume el trebuie să fie ţelul străduinţelor, suma exerciţiilor, valoarea noastră, căci un caracter îngeresc la om nu cunoaştem şi cînd demonul care ne stăpîneşte nu este un demon uman, devenim nişte chinuitori ai oamenilor. Divinul în specia noastră este aşadar cultura umanităţii; toţi oamenii mari şi mici, legiuitorii, inventatorii, filosofii, poeţii, artiştii, fiecare om nobil vrednic în breasla sa, cu prilejul educării copiilor săi, al respectării obligaţiilor sale, prin exemplu, operă, rînduială

şi învăţătură, a contribuit la aceasta. Ideea de umanitate este comoara şi cîştigul de pe urma tuturor străduinţelor umane şi în acelaş timp arta speciei noastre. Educaţia pentru ideea de umanitate este o operă care trebuie continuată fără încetare — sau vom coborî, atît clasele mai înalte cît şi cele de jos, înapoi la animalitatea crudă, la brutalitate.

Herder, J.G., Scrisori pentru promovarea ideii de umanitate, în vol.: Scrieri despre limbă şi poezie, filosofia istoriei, ideea de umanitate, geniu şi educaţie etc., precedate de un jurnal, Bucureşti, Editura Univers, 1973, p. 190-191.

Comunismul, în sfîrşit, este expresia pozitivă a suprimării proprietăţii private; mai întîi el apare ca proprietate privată universală. Adoptînd această relaţie în universalitatea ei, comunismul:

1) în prima sa formă nu e decît o generalizare şi desăvîrşire a relaţiei de proprietate privată; ca atare, el se prezintă sub un dublu aspect: în primul rînd, dominaţia proprietăţii materiale asupra lui este atît de puternică, încît el tinde să distrugă tot ce nu poate fi posedat de toţi cu titlu de proprietate privată; el vrea să impună cu forţa să se facă abstracţie de talent etc. Posesiunea fizică nemijlocită îi apare ca singurul ţel al vieţii şi existenţei; categoria de muncitor nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor; relaţia de proprietate privată rămîne relaţia comunităţii cu lumea lucrurilor; în sfîrşit, această mişcare, care constă în a opune proprietăţii private proprietatea privată generală, îşi găseşte expresia într-o formă animalică, care opune căsătoriei (care este, ce-i drept, o formă de proprietate privată exclusivă) comunizarea femeilor, cînd femeia devine deci proprietatea comună şi obştească. Se poate spune că această idee a comunizării femeilor este secretul dezvăluit al acestui comunism încă extrem de rudimentar şi lipsit de idei. După cum aici femeia trece de la căsătorie la prostituţie generală, tot astfel întreaga lume a avuţiei, adică a esenţei obiectuale a omului, trece de la relaţia de căsătorie exclusivă cu proprietarul

privat la aceea de prostituţie generală cu colectivitatea. Acest comunism, întrucît neagă în toate domeniile personalitatea omului, este tocmai expresia consecventă a proprietăţii private, care reprezintă această negare. Invidia generală şi care se instituie ca autoritate nu este decît forma ascunsă în care se constituie şi se îndeplineşte, alt mod, cupiditatea. Orice proprietate privată ca atare manifestă cel puţin împotriva proprietăţii private mai bogate - invidie şi tendinţă de nivelare, astfel încît acestea constituie esenţa concurenţei. Comunismul rudimentar nu este decît desăvîrşirea acestei invidii şi a acestei tendinţe de nivelare, pornind de la un minimum imaginat. El are o măsură precisă, limitată. Cît de puţin este această suprimare a proprietăţii private o apropriere autentică ne-o dovedeşte tocmai negarea abstractă a întregii lumi a culturii şi civilizaţiei, întoarcerea la simplitatea nefirească a omului sărac şi lipsit de trebuinţe, care nu numai că n-a depăşit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns încă pînă la ea.

Comunitatea este numai comunitatea muncii şi egalitatea salariului pe care -l plăteşte capitalul colectiv - comunitatea în calitate de capital general. Ambele laturi ale relaţiei sînt ridicate la o generalitate imaginată: munca - ca determinaţie în care este situat fiecare, iar capitalul - ca generalitate şi autoritate recunoscută a comunităţii.

In atitudinea faţă de femeie ca pradă şi slujitoare a voluptăţii colective îşi găseşte expresia infinita degradare în care omul există pentru sine însuşi, căci secretul acestei relaţii are ca expresie nesmbiguă, categorică, evidentă, necamuflată, atitudinea bărbatului faţă de femeie şi modul cum este conceput raportul direct şi firesc . dintre sexe. Relaţia nemijlocită, firească, necesară a omului cu omul este raportul dintre bărbat şi femeie. In acest raport firesc dintre sexe, relaţia omului cu natura este nemijlocit relaţia sa cu omul, după cum relaţia sa cu omul este nemijlocit relaţia sa cu natura, propria sa menire firească. In această relaţie se vădeşte, aşadar, în mod intuitiv, redus la un fapt sensibil, în ce măsură

esenţa umană a devenit natură pentru om, sau în ce măsură natura a devenit esenţa umană a omului. După această relaţie ne putem face, aşadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură al omului. Din caracterul acestei relaţii rezultă în ce măsură omul a devenit pentru sine o fiinţă generică, om pentru sine şi se concepe ca atare relaţia dintre bărbat şi femeie este relaţia cea mai firească dintre om şi om. Din ea rezultă, aşadar, în ce măsură comportarea naturală a omului a devenit umană, sau în ce măsură esenţa umană a devenit pentru el naturală. In această relaţie se manifestă, de asemenea, în ce măsură trebuinţa omului a devenit o trebuinţă umană, adică în ce măsură ceilalţi oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuinţă, în ce măsură este el, în existenţa sa individuală, totodată o fiinţă socială.

Prima suprimare pozitivă a proprietăţii private, comunismul rudimentar, nu este, aşadar, decît o formă de manifestare a mîrşăviei proprietăţii private, care vrea să se afirme drept comunitate pozitivă.

2) Comunismul a) cu caracter încă politic, democratic sau despotic; b) însoţit de abolirea statului, dar totodată nedesăvîrşit încă şi fiind încă afectat de proprietatea privată, adică de înstrăinarea omului. Şi într-o formă şi în cealaltă comunismul e deja conceput ca reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuşi, ca suprimare a autoînstrăinării omului, dar deoarece n-a sesizat încă esenţa pozitivă a proprietăţii private şi nici n-a înţeles natura umană a trebuinţei, se mai află şi el încă în captivitatea proprietăţii private şi este contaminat de ea. El a sesizat conceptul de proprietate privată, dar nu încă în esenţa acesteia.

3) Comunismul ca suprimare pozitivă a proprietăţii private - această autoînstrăinare a omului - şi deci ca apropiere reală a esenţei umane de către om şi pentru om; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum a omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrşit - umanism

ca umanism desăvîrşit = naturalism; el este adevărata rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi e conştient că este această dezlegare.

Marx, K. Manuscrise economico-filosofice din 1844, în voo.: Scrieri din tinereţe, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 574-576.

Personalismul nu este un sistem. Personalismul este o filosofie, nu este numai o atitudine. El este o filosofie, nu este un sistem.

El nu fuge de sistematizare. Căci este nevoie de ordine în idei: concepte, logică, scheme de unificare nu sînt utile numai pentru a fixa şi comunica o gîndire care fără ele s-ar dizolva în intuiţii opace şi izolate; ele servesc la explorarea acestor intuiţii în profunzimea lor: sînt instrumente de descoperire şi în acelaşi timp de expunere. Şi pentru că precizează structuri, personalismul este o filosofie şi nu numai o atitudine.

Dar afirmaţia sa centrală fiind existenţa unor persoane libere şi creatoare, el introduce în inima acestor structuri un principiu de imprevizibilitate care dizlocă orice voinţă de sistematizare definitivă. Nimic nu poate să-i displacă mai profund decît preferinţa atît de comună azi, pentru un aparat de gîndire şi de acţiune funcţionînd ca un distribuitor automat de soluţii şi consemne, de baraj în faţa cercetării, de asigurare împotriva neliniştii, încercării şi riscului. In plus, o gîndire nouă nu trebuie să adune prea repede mănunchiul problemelor sale.

De asemenea, vorbind mereu, din comoditate, despre personalism trebuie să spunem că există personalisme şi să respectăm demersurile lor diferite. Un personalism creştin şi un personalism agnostic, de exemplu, diferite pînă la structura lor intimă. Ele nu ar cîştiga nimic căutînd căi de mijloc. Cu toate acestea ele se interferează

în anumite domenii ale gîndirii, în anumite afirmaţii fundamentale şi în anumite conduite practice, de ordin individual sau de ordin colectiv: ceea ce este suficient pentru a justifica raţiunea de a fi a unei denumiri colective.

Mounier Emm., Le Personalisme, Paris, presses Universitaires de France, 1955, p. 6-7, vezi în vol. Tendinţe şi orientări în filosofia burgheză contemporană, C.d. nr. 2, 1976, Tipogr. Academiei „Ştefan Gheorghiu", în traducerea lui Nicolae Frigioiu, p. 266-267.

La popoarele prea chinuite de adversităţile istorice - cazul poporului nostru, martirizat de toate liftele pămîntului - se formează un fel de carapace spirituală, în care sufletul se refugiază spre a se păstra intact. Observatorul superficial vede numai carapacea pietroasă şi inertă; în specie: fatalismul, insensibilitatea la nevoile unei vieţi mai omeneşti, tradiţionalismul, neîncrederea faţă de orice om sau lucru nou, aspritnea şi necioplirea în diferite manifestări individual-sociale. Dar observatorul răbdător, care stă şi aşteaptă să iasă din scoica colţuroasă adevăratul organism, adăpostit înlăuntru, are bucuria de a vedea o fiinţă foarte fin şi complicat, foarte delicat construită, cu nenumărate organe de aperceptie mai variată şi puternică a lumei, total nebănuite numai după aspectul crustei de piatră. Fatalismului cosmic îi corespunde splendida etică optimistă, păgîno-creştină, care dă celui nedreptăţit siguranţa că răutatea nu va rămîne nepedepsită şi că deci el poate aştepta cu resignare filosofică această pedeapsă imanentă nedreptăţii. Insensibilităţii la greutăţile şi trivialităţile vieţii materiale îi corespunde entuziasta dorinţă de a se face frumos măcar la zilele mari, care creşte înclinările sale pentru arta de toate felurile. Tradiţionalismului ţărănesc îi corespunde o curiozitate extraordinar de multilaterală, chiar pentru lucrurile total străine de experienţa lui principiară. Neîncrederii faţă de orice e nou îi corespunde dorinţa de a afla taina acelei noutăţi, spre a o supune; de unde, un spirit de observaţie şi de critică excepţional de ascuţit,

întrecînd adesea cu mult pe cel al omului cult deprins cu formulele luate de-a gata din cărţi. Asprimea în maniere îi corespunde un simţ de măsură şi cuviinţă sufletească, cu atît mai puternic, cu cît el nu se poate manifesta extern, decît cu totul stîngaci.

Copilul ţăranului e aruncat în lupta vieţii, încă de cînd e mai mic decît căciula de pe capul lui taică-său. El trebuie să înveţe singur a ieşi din încurcătură. Iar şcoala de agerime practică a trupului şi sufletului îi e completată de lupta - nu căutată de cine vrea, ci impusă tuturora,- pentru întîietatea ori distincţia spirituală, extraordinar de preţuită în societatea ţărănească. Agerimea minţii îi e pusă la încercare fiecăruia în orice clipă, nu numai de un interes imediat şi utilitar, dar mai mult încă de plăcerea, pur estetică, pe care ţăranul o are de a vedea scînteind un cap superior. Iuţeala aperceperii, vioiciunea reflexiei, justeţea judecăţii, promptitudinea respingerii argumentului contrar, stăpînirea de sine în focul luptei de inteligenţă, cavalerismul condamnării imediate a mijloacelor lăturalnice ori brutale de întrecere, toată această minunată autoeducaţie ce şi-o dă societatea ţărănească, scînteietoare de vorbă, de bucurie a vieţii, încordată ca o strună continuu vibrînd muzical, de sinceritate aproape antic de consecventă, de cavalerism cu un cod foarte complicat, - e o realitate pe care clasa suprapusă - în mare parte de alt neam decît poporul nostru - n-a cunoscut-o şi deci n-a avut-o în vedere la organizarea culturii sociale a naţiunii. S-a văzut ridicula babilonie a întreducerii copilului de ţăran în viaţa naturii prin cărţi, care-i proclamau marele adevăr nou, că „boul e un animal cu patru picioare".

Pârvan, Vasile, Studii şi eseuri, în vol.: Scrieri, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică 1981, p. 381-382.

Dacă însă omul vrea să se găsească iar în preajma Fiinţei, el trebuie mai întîi să înveţe să existe într-o lume a nenumitului. El trebuie să devină conştient de seducţia exercitată de opinia publică, cît şi de lipsa de vlagă a existenţei private. Omul trebuie, înainte

de a vorbi, să asculte din nou glasul Fiinţei, cu riscul ca sub semnul acestui glas exigent să aibă puţin sau rar ceva de spus. Numai astfel i se restituie cuvîntului caracterul nepreţuit al esenţei sale, iar omului lăcaşul pentru a locui în adevărul Fiinţei.

Dar care nu în această existenţă, nu în încercarea de a-l pregăti pe om pentru această existenţă se află o străduinţe care are în vedere omul? Incotro altundeva se îndreaptă „grija", dacă nu în direcţia readucerii omului în esenţa lui? Ce altceva poate însemna aceasta, decît că omul (homo) devine uman (humanus)? Humanitas rămîne astfel năzuinţa unei atari gîndiri; căci aceasta înseamnă umanism: a medita şi a te îngriji ca omul să fie uman şi nu ne-uman, „inhuman", adică în afara esenţei sale. Totuşi, în ce constă omenescul omului? In esenţa omului.

Insă de unde şi cum se determină esenţa omului? Marx cere ca „omul uman" să fie cunoscut şi recunoscut. El îl găseşte pe acesta în „societate". Omul „social" este pentru el omul „natural". In „societate" este asigurată în mod egal „natura" omului, adică totalitatea „nevoilor naturale" (hrană, îmbrăcăminte, reproducere, posibilităţi de trai). Creştinul vede omenescul omului, humanitas a lui homo, prin delimitarea faţă de deitas. In istoria mîntuirii, el este om ca „fiu al Domnului" care află întru Christos voinţa Tatălui şi o face a sa. Omul nu este din această lume, în măsură în care „lumea", gîndită teoretic-platonician, rămîne doar un simplu popas în drumul către lumea de dincolo. In mod expres, humanitas devine pentru prima dată sub acest nume obiect al gîndirii şi năzuinţei, în timpul republicii romane. Homo humanus este opus lui homo barbarus. Homo humanus este aici romanul care înalţă şi înnobilează vitus romana, „încorporînd" παιδεία preluată de la greci. Grecii sînt grecii elenităţii tîrzii, a căror cultură era predată în şcolile de filosofie. Ea are în vedere eruditio et institutio in bonas artes. Παιδεία (paideia) astfel înţeleasă este tradusă prin „humanitas". Adevărata romanitas a lui homo romanus constă într-o atare humanitas. La Roma întîlnim primul umanism. De aceea, el rămîne în esenţă un fenomen specific

roman, care rezultă din întîlnirea romanităţii cu cultura elenităţii tîrzii. Aşa - numita Renaştere a secolelor al XIX-lea şi al XV-lea în Italia este o renascentia romanitatis. De vreme ce aici accentul cade pe romanitas, se pune în joc humanitas şi de aceea (paideia) greacă. Elenitatea însă este mereu văzută în forma ei tîrzie, iar aceasta la rîndul ei dintr-un punct de vedere roman. Homo romanus al Renaşterii este opus, la rîndul lui, lui homo barbarus. Insă in-umanul este acum pretinsa barbarie a scolasticii gotice proprii Evului Mediu. De aceea umanismului înţeles istoric îi aparţine mereu un studium humanitatis, care revine într-un fel anume la antichitate, devenind astfel, de fiecare dată, şi o reînviere a elenităţii. Acest fenomen se manifestă în umanismul secolului al XVIII-lea la noi, reprezentat de Winckelmann, Goethe şi Schiller. Hölderlin, dimpotrivă, nu aparţine „umanismului" şi anume deoarece gîndeşte destinul esenţei omului mai originar decît este capabil s-o facă acest umanism.

Insă dacă prin umanism se înţelege în general străduinţa ca omul să devină liber pentru omenescul lui şi să-şi afle în aceasta demnitatea, atunci umanismul este diferit în funcţie de concepţia despre „libertatea" şi „natura" omului. Totodată se deosebesc şi căile către realizarea lui. Umanismul lui Marx nu are nevoie de întoarcerea la antichitate, şi tot atît de puţin umanismul care îi apare lui Sartre a fi existenţialismul. In sensul larg enunţat mai sus, şi creştinismul este o formă de umanism, în măsura în care, conform doctrinei sale, totul depinde de mîntuirea sufletului (salus aeterna), iar istoria omenirii apare în cadrul istoriei mîntuirii. Oricît de diferite ar fi aceste forme ale umanismului după scop şi temei, după felul şi mijloacele prin care ele îşi află realizarea, după forma pe care o îmbracă doctrina lor, ele se întîlnesc totuşi în aceea că humanitas a lui homo humanus este determinată avîndu-se în vedere o interpretare deja consfinţită a naturii, istoriei, lumii, a temeiului ei, adică a fiinţării în întregul ei.

Orice umanism sau se întemeiază pe o metafizică, sau devine el însuşi temei al uneia. Orice determinare a esenţei omului, care presupune deja explicitarea fiinţării în afara problemei referitoare la adevărul Fiinţei, este - cu ştiinţă sau fără ştiinţă - de natură metafizică. De aceea, cînd este vorba de felul în care e determinată esenţa omului, specificul oricărei metafizici se manifestă în aceea că ea este „umanistă". Ca atare, orice umanism rămîne metafizic. Atunci cînd determină omenescul omului, umanismul nu numai că nu-şi pune întrebarea privitoare la raportul Fiinţei cu esenţa umană; umanismul chiar împiedică punerea acestei întrebări, deoarece, datorită faptului că provine din metafizică, el nici nu o cunoaşte, nici nu o înţelege. Invers, necesitatea şi specificul întrebării referitoare la adevărul Fiinţei - întrebare care a fost dată uitării în şi prin metafizică - pot fi aduse la lumină numai în măsura în care, în plină dominaţie a metafiziciii, este pusă întrebarea „ce este metafizica?" Pînă una alta, chiar şi interogarea referitoare la Fiinţă, precum şi aceea referitoare la adevărul Fiinţei, trebuie să se prezinte ca „metafizică".

Primul umanism, adică cel roman, şi toate tipurile de umanism care au luat naştere de atunci şi pînă în prezent, presupun „esenţa" cea mai generală a omului ca de la sine înţeleasă. Omul trece drept animal rationale. Această determinare nu este doar traducerea latină a grecescului ζῷον λόγον ἔχον, ci o explicitare metafizică. Această determinare a esenţei omului nu este greşită. Insă ea este condiţionată de metafizică. In Fiinţă şi timp însă, originea esenţei acestei determinări, şi nu numai limita ei, a devenit demnă de a fi cercetată. Ceea ce este însă demn de a fi cercetat (das Frag-würdige), departe de a fi lăsat pradă măcinării unei vide manii dubitative, a fost trecut pe seama gîndirii ca ceea ce trebuie gîndit (als sein Zu-Denkendes).

Ce-i drept, metafizica prezintă fiinţarea în fiinţa sa şi gîndeşte astfel fiinţa fiinţării. Insă ea nu gîndeşte deosebirea dintre ele (v. Despre natura temeiului, 1929, p. 8; Kant şi problema metafiziciii,

1929, p. 225 şi Fiinţă şi timp p. 23e). Metafizica nu-şi pune problema adevărului Fiinţei înseşi. De aceea ea nu întreabă niciodată în ce mod esenţa omului aparţine adevărului Fiinţei. Nu e vorba numai de faptul că pînă în prezent metafizica nu şi-a pus această problemă; această problemă este inaccesibilă metafizicii ca metafizică. Fiinţa aşteaptă încă din partea omului ca El însăşi să devină ca atare demnă de a fi gîndită. Indiferent de felul în care ar fi determinată ratio al lui animal şi raţiunea fiinţei însufleţite, fie ca „facultatea de a elabora categorii" sau altcum - urmărindu-se pe această cale determinarea esenţei omului -, esenţa raţiunii îşi are temeiul în fiecare dată şi peste tot în aceea că pentru orice receptare a fiinţării în fiinţa sa, Fiinţa însăşi apare în lumină şi survine în adevărul ei. Totodată, termenul de „animal", ζῷον , implică deja o explicitare a „vieţii", care se sprijină în mod necesar pe explicitarea fiinţării ca ζωή φύσις, în interiorul cărora apare ceea ce vieţuieşte. Însă în afară de acest lucru şi înainte a orice altceva, rămîne în sfîrşit să ne întrebăm dacă de fapt esenţa omului se află în mod originar - şi deci hotărînd, totul dinainte - în dimensiunea lui animalitas. De fapt, sîntem noi oare pe drumul cel bun către esenţa omului cînd şi atîta vreme cît definim omul ca pe o fiinţă vie printre altele, delimitîndu-l de plantă, animal şi Dumnezeu? Se poate de bună seamă proceda astfel, omul poate fi rînduit în acest fel în cadrul fiinţării ca o fiinţare printre altele. Făcînd astfel poţi enunţa totdeauna ceva corect cu privire la om. Trebuie să ne fie însă în acelaşi timp limpede că în felul acesta omul rămîne alungat definitiv în domeniul esenţei lui animalitas, chiar şi atunci cînd nu-l pui pe aceeaşi treaptă cu animalul, ci îi conferi o diferenţă specifică. In principiu, este vorba mereu de homo animalis, chiar dacă anima este tratată ca animus sive mens şi aceasta mai apoi ca subiect, persoană, spirit. Această tratare este specifică metafizicii. Însă astfel, esenţa omului este minimalizată şi nu este gîndită în provenienţa ei; provenienţa acestei esenţe rămîne în permanenţă pentru umanitatea istorică sensul de viitor al esenţei. Meta-

fizica gîndeşte omul pornind de la animalitas şi nu în perspectiva humanitatis suae.

Metafizica nu e receptivă la situaţia simplă, dar totodată esenţială, că omul nu se împlineşte decît în esenţa sa, prin care Fiinţa i se adresează cu exigenţa ce-i este proprie. Numai „pornind" de la această exigenţă, el găseşte locul în care se adăposteşte esenţa sa. Numai pornind de la această adăpostire „are" el „limbă", lăcaş ce îi păstrează esenţei sale ecstaticul. Faptul de a sta în cercul de lumină al Fiinţei (in der Lichtung des Seins) îl numesc ec-sistenţa omului. Numai omului îi este propriu acest fel de a fi. Ec-sistenţa astfel înţeleasă nu este doar temei al posibilităţii raţiunii, raţio, ci ec-sistenţa este locul în care esenţa omului păstrează proveniența determinării sale.

Ec-sistenţa poate fi rostită numai de către esenţa omului, adică numai de către modul uman de „a fi"; căci doar omul este aşezat, după cîte ştim, în destinul ec-sistenţei. De aceea nici nu poate ec-sistenţa să fie concepută vreodată ca un mod specific printre alte moduri ce sînt proprii fiinţelor vii, presupunînd că este destinat omului să gîndească esenţa fiinţei sale şi nu numai să etaleze istorii despre natură şi despre dezvoltarea sa, despre alcătuirea sa şi despre tribulaţiile sale. Astfel, ceea ce atribuim noi omului ca animalitas, plecînd de la o comparaţie cu „animalul", se întemeiază tot în esenţa ec-sistenţei. Corpul omului este esenţialmente altceva decît un organism animal. Eroarea biologismului nu este încă depăşită prin faptul că se altoieşte pe corporalitatea omului sufletul, pe suflet spiritul, iar pe spirit existenţialul, proclamîndu-se mai tare ca pînă acum înalta preţuire acordată spiritului, pentru ca totuşi apoi totul să fie lăsat să recadă în trăirea vieţii, avertizîndu-se totodată că gîndirea nimiceşte prin conceptele ei rigide suvoiul vieţii şi că gîndirea ce vizează fiinţa desfigurează existenţa. Faptul că fiziologia şi chimia fiziologică pot să studieze omul ca organism nu reprezintă defel o dovadă că esenţa omului rezidă în acest „orga-

nic", adică în corpul explicat ştiinţific. Această concepţie este tot atît de puţin valabilă pe cît şi părerea că esenţa naturii se află cuprinsă în energia atomului. S-ar putea însă ca natura să-şi ascundă esenţa tocmai în latura pe care ea o oferă dominării tehnice exercitate de om. Pe cît de puţin constă esenţa omului în faptul de a fi un organism animal, pe atît de puţin această determinare insuficientă a esenţei omului se lasă înlăturată şi compensată prin aceea că omului i se conferă un suflet nemuritor, o capacitate raţională sau caracterul de persoană. De fiecare dată esenţa este trecută cu vederea, şi anume pe baza aceluiaşi proiect metafizic. (...)

Întrebaţi: Comment redonner un sens au mot „humanisme"? Cum se poate reda un sens cuvîntului „umanism"? Întrebarea dumneavoastră nu presupune numai faptul că vreţi să păstraţi cuvîntul „umanism"; ea dovedeşte de asemenea că acest cuvînt şi-a pierdut sensul.

El şi l-a pierdut, întrucît esenţa umanismului a fost înţeleasă în chip metafizic, ceea ce acum înseamnă că, în măsura în care persistă în uitarea Fiinţei, metafizica nu numai că nu pune problema adevărului Fiinţei, ci împiedică accesul la ea. Fapt e că tocmai gîndirea care conduce la această înţelegere a esenţei umanismului ne-a adus totodată la o gîndire mai originară a esenţei omului. Îndreptîndu-ne privirea către această umanitate, de o esenţă superioară, a lui homo humanus, apare posibilitatea de a-i restitui cuvîntului umanism un sens istoric, mai vechi decît cel mai vechi dintre sensurile pe care istoria ni le poate oferi. Nu este cazul să înţelegem această restituire ca şi cum cuvîntul „umanism" ar fi total lipsit de sens, un simplu flatus vocis. În cuvîntul respectiv, „humanum" se referă la humanitas, la esenţa omului: „-ismus", la faptul că esenţa omului se cuvine să fie considerată ca esenţială. Aceasta este sensul pe care-l are cuvîntul „umanism" ca cuvînt. A-i restitui un sens poate să însemne un singur lucru: a determina din nou sensul cuvîntului. Acest fapt pretinde, pe de-o parte, cunoaşterea esenţei omului într-un mod mai originar; însă, pe de altă parte, el pretinde să arăţi în ce măsură această esenţă devine, în

felul său, destin pentru om: Esenţa omului rezidă în ec-sistenţă. Aceasta este cea care contează în mod esenţial, adică privind despre Fiinţa însăşi, în măsură în care Fiinţa îl face pe om să survină, ca pe cel ce ec-sistă, pentru vegherea adevărului Fiinţei, situîndu-l în chiar acest adevăr. In cazul în care ne hotărîm să-l păstrăm cuvîntul „umanism" înseamnă acum: esenţa omului este esenţială pentru adevărul Fiinţei, dar în aşa fel încît, în urma acestui fapt, tocmai că nu omul, considerat doar ca atare, e cel care contează. Noi concepem astfel un „umanism" de o specie aparte. Cuvîntul pune în joc o denumire care este un „lucus a non lucendo".

Mai este cazul să numim „umanism" acest „umanism" care se opune întregului umanism de pînă acum dar care, cu toate acestea, nu ţine nicidecum partea inumanului? Şi aceasta, poate, numai şi numai pentru ca făcîndu-ne părtaşi la folosirea unei denumiri, să ne lăsăm şi noi duşi de curentele dominante care se sufocă în substantivismul metafizic şi se pierd în uitarea Fiinţei? Sau (dimpotrivă), se cuvine ca gîndirea să-şi asume, împotrivindu-se făţiş „umanismului", riscul unui imbold care în primă instanţă ar fi capabil să trezească îndoiala faţă de această humanitas a lui homo humanus şi faţă de întemeierea ei? S-ar putea astfel naşte - dacă nu cumva momentul istoric în care se află lumea nu impune deja acest lucru - o meditaţie care să aibă în vedere nu numai omul, ci şi „natura" omului, nu numai natura, ci, într-un mod mai originar, şi acea dimensiune în care esenţa omului determinată din punctul de vedere al Fiinţei înseşi, se află la ea acasă. N-ar fi însă mai nimerit ca interpretările inevitabil greşite, la care a fost expus pînă acum drumul parcurs de gîndire în elementul Fiinţei şi timpului, să fie suportate încă o vreme şi lăsate să se uzeze cu încetul de la sine? Aceste interpretări greşite se nasc din reproiectarea firească a ceea ce citim sau credem după lectură, asupra a ceea ce am considerat că ştim încă înaintea ei. Ele dovedesc aceeaşi structură şi au toate acelaşi temei.

Deoarece se vorbeşte împotriva „umanismului", există temerea că se pledează în favoarea in-umanului şi că se aduce un elogiu brutalităţii barbare. Căci ce poate fi „mai logic" decît faptul că celui care neagă umanismul nu-i mai rămîne decît afirmarea necmeniei?

Deoarece se vorbeşte împotriva „logicii", există credinţa că s-a pretins renunţarea la rigoarea gîndirii, iar că în locul ei a fost instaurat arbitrariul instinctelor şi sentimentelor, proclamîndu-se astfel ca singur adevăr „iraţionalul". Căci ce este „mai logic" decît faptul că cei ne vorbeşte împotriva logicului pledează în favoarea alogicului?

- Deoarece se vorbeşte împotriva „valorii", se respinge cu groază o filosofie care îndrăzneşte, zice-se, să lase pradă disprețului cel mai de preţ lucruri ale omenirii. Căci ce este „mai logic" decît faptul că o gîndire care tăgăduieşte valorile trebuie, prin forţa lucrurilor, să considere totul drept lipsit de valoare?

Deoarece se spune că fiinţa omului constă din „faptul-de-a-fi-în lume", se consideră că omul a fost coborît la rangul unei fiinţe ce aparţine doar lumii de „dincoace", drept care filosofia se afundă în pozitivism. Căci ce este „mai logic" decît să consideri că cine susţine caracterul lumesc (die Weltlichkeit) al omului pune preţ numai pe „dincoace", în timp ce tăgăduieşte existenţa unui „dincolo" şi renunţă la orice „transcendenţă"?

Pentru că se trimite la vorba lui Nietzsche privind „moartea lui Dumnezeu", se tălmăceşte un atare demers drept ateism. Căci ce este „mai logic" decît faptul că acela care a făcut experienţa „morţii lui Dumnezeu" este un om lipsit de Dumnezeu?

Deoarece în toate cazurile amintite se vorbeşte împotriva a ceea ce omenirea ţine de măreţ şi sfînt, această filosofie propovăduieşte un „nihilism" irresponsabil şi destructiv. Căci ce este „mai logic" decît faptul că cine tăgăduieşte pretutindeni în acest mod fiinţarea reală ia partea nefiinţării şi, prin aceasta, predică nimicul pur drept sens al realităţii?

De fapt, ce se petrece aici? Se vorbeşte despre „umanism", despre „logică", despre „valori", despre „lume", despre „Dumnezeu". Pe de altă parte, se vorbeşte de o opeziţie faţă de acestea. Deoarece lucrurile numite sînt cunoscute ca pozitive, ele sînt şi luate ca atare. Opoziţia faţă de lucrurile numite, insuficient gîndită atunci cînd îţi parvine din auzite, este considerată de îndată ca negare a acestora, iar negarea la rîndu-i ca „negativul" în sensul de destructiv. Undeva în Fiinţă şi timp este totuşi în mod explicit vorba de „destrucţia fenomenologică". Luîndu-se drept sprijin mult invocata logică şi raţiune, se crede îndeobşte că ceea ce nu este pozitiv este negativ, şi că se urmăreşte astfel recuzarea raţiunii; iată de ce se consideră că acest lucru merită să poarte stigmatul infamiei. Sîntem atît de îmbibaţi de „logică", încît tot ceea ce contrazice obişnuita somnolenţă a crezurilor uzuale este taxat de îndată ca un opus reprobabil. Tot ce nu rămîne la nivelul pozitivului cunoscut şi îndrăgit, este asvîrlit în groapa dinainte pregătită a simplei negaţii care neagă totul şi care astfel sfîrşeşte în Nimic, desăvîrşind în felul acesta nihilismul. Pe această cale a logicii, totul e lăsat să se cufunde într-un nihilism care a fost inventat cu ajutorul logicii.

Insă „atitutudinea de conte tare" pe care o manifestă gîndire faţă de crezurile uzuale duce oare în mod necesar la simpla negaţie şi la negativ? Acest lucru se petrece numai atunci (dar atunci în mod inevitabil şi definitiv, adică fără nici o perspectivă liberă către altceva) cînd crezul uzual este instituit în prealabil ca însuşi „pozitivul", iar plecîndu-se de la acesta, se judecă apoi în mod absolut şi totodată negativ în privinţa domeniului opoziţiilor posibile. Intr-un astfel de procedeu se ascunde refuzul de a expune unei meditaţii deopotrivă „pozitivul" judecat dinainte ca atare, cît şi poziţia şi opoziţia care, laolaltă, par să îl salveze. Prin apelul constant la ceea ce este logic, se creează impresia că sîntem cu totul angajaţi în gîndire, în timp ce gîndirea a fost de fapt renegată.

Intr-o oarecare măsură a devenit, cred, mai limpede că faptul de a te opune „umanismului" nu implică defel o pledoarie în favoarea inumanului, ci că, dimpotrivă, el deschide alte perspective.

„Logica" concepe gîndirea ca reprezentare a fiinţării în fiinţa sa, fiinţa pe care reprezentarea o sesizează pentru sine în generalul conceptului. Însă cum stau lucrurile cu meditaţia asupra Fiinţei înseşi, adică cu gîndirea care gîndeşte adevărul Fiinţei? Abia această gîndire surprinde esenţa originară a λόγος-ului [logosu-lui], care la Platon şi Aristotel, întemeietorul „logicii", era deja de multă vreme îngropată şi pierdută. A gîndi împotriva „logicii" nu înseamnă a lua apărarea ilogicului, ci doar: a gîndi pe urmele logos-ului şi ale esenţei lui, aşa cum a apărut ea în epoca timpurie a gîndirii, adică: a te strădui pentru început să pregăteşti o atare gîndire pe urmele logos-ului (Nachdenken). La ce ne folosesc toate aceste sisteme de logică atît de complicate, dacă ele se debarasează (şi nici măcar ştiind că o fac) pînă şi de sarcina de a-şi pune problema privind esenţa λόγος-ului? Dacă la rîndul nostru am vrea să replicăm ceea ce desigur n-ar avea nici un rost, atunci am putea cu mai mult drept să spunem: iraţionalismul, ca respingere a lui raţio, se manifestă neidentificat şi cu puteri depline în apărarea „logicii", care crede că poate evita reflecţia asupra λόγος-ului şi asupra esenţei lui raţio, esenţă care de fapt îşi are temeiul tot în acest logos.

Gîndirea care se împotriveşte „valorilor" nu afirmă că tot ceea ce este declarat drept „valoare" - „cultura", „arta", „ştiinţa", „demnitatea umană", „lumea" şi „Dumnezeu" - este lipsit de valoare. Dimpotrivă, este vorba de a recunoaşte în sfîrşit că tocmai prin caracterizarea ca „valoare" îi este răpită lucrului astfel evaluat demnitatea sa. Vrem să spunem: atunci cînd apreciem ceva ca valoare, lucrul evaluat este admis numai ca obiect al preţuirii omului. Însă lucrul care reprezintă ceva în fiinţa sa nu se epuizează în obiectualitatea sa, şi mai ales, nu atunci cînd obiectualitatea are caracter de valoare. Orice act de evaluare este, chiar atunci cînd eva-

lucează pozitiv, unul de subiectivare. Actul de evaluare nu lasă fiinţarea să fie; el o face să însemne ceva numai ca obiect al acţiunii lui. Efortul bizar de a face dovada obiectivităţii valorilor nu este conştient de ceea ce face. Cînd „Dumnezeu" este proclamat drept „cea mai înaltă valoare", acest fapt reprezintă o diminuare a esenţei lui Dumnezeu. A gîndi în termenii de valoare reprezintă, aici şi oriunde, cea mai mare blasfemie care poate fi concepută la adresa Fiinţei. A gîndi împotriva valorilor nu vrea să spună, aşadar, că se pledează pentru lipsa de valoare şi pentru „nimicirea" fiinţării, ci înseamnă: a aduce în faţa gîndirii, în locul subiectivării care trasformă fiinţarea într-un simplu obiect, cercul de lumină şi adevărul Fiinţei.

Heidegger, Martin, Scrisoare despre „umanism", în „Secolul XX", nr. 7,8,9, din 1980, p. 219-223, 237-240.

Aceste patru îndeletniciri: gimnastica, lucrul manual, desenul şi muzica sînt studiile umaniste cele mai însemnate. Numai prin ele, putem ajunge la un nou umanism vrednic de vremurile noastre. Numai pe calea aceasta vom putea înlătura din faţa copiilor caricatura fizică a gubavului care de pe catedră tuşeşte mereu: declinări, conjugări, cifre, nume proprii şi alte simboluri seci. Ascetismul din Evul Mediu şi înmulţirea prodigioasă a cărţilor în epoca modernă a făcut pe bietul magister să se cufunde din ce în ce mai adînc în hruba bibliotecilor şi să tîrască şi copiii după dînsul, năzuind să-i facă şi pe ei viermi de hîrtie (Buchherwürmer)! E deci mai mult decît ori şi cînd timpul să ne întoarcem spre natură.

Mehedinţi, Simion, Altă creştere. Scoala muncii, ed. VI-a, Bucureşti, Edit, Cugetarea, 1939, p. 219.

Umanitatea e o realitate foarte activă, pentru că ea e un termen ultim, dacă vreţi pentru etică, însă nu e un termen ultim pentru noi; nu e un termen ultim în sine.

Cu alte cuvinte, umanitatea aceasta nu există apriori, ea există aposteriori. Umanitatea există numai prin participarea noastră la ea. Dar umanitatea nu e suma tuturor indivizilor. Nu. Umanitatea nu

e alcătuită din suma oamenilor, ci umanitatea se creează prin oameni care trebuie să fie oameni.

Dacă studiem elementele constitutive ale umanității, constatăm două elemente constitutive: solidaritatea în spațiu și continuitatea în timp.

Prin faptul că indivizii luptă concomitent pentru acest ideal de a se ridica din starea de viață animală la o spiritualitate socială și din aceasta la o lume etică, prin această solidaritate, prin participarea individului la formarea umanității, el e legat prin trei adevăruri: el trăiește în umanitate, prin umanitate și, de aceea, pentru umanitate.

Mai important e însă elementul constitutiv al continuității, și aici A. Comte ne oferă o splendidă analiză a acestei continuități în timp, pe lîngă solidaritatea în spațiu. (...)

Umanitatea deschide porți largi numai celor activi, spirituali, superiori, care pot să subordoneze oricînd egoismul altruismului și care, prin activitatea și energia lor, prin creații de valori noi, fac să progreseze societatea. Adevăratul patriotism nu se poate măsura după fraze și profesiuni de credință, ci după o activitate productivă.

Cine e productiv, cine e creator, activ de cînd se poate manifesta și pînă cînd moare, acela e un patriot, e o personalitate; acesta trebuie lăudat și considerat om. Cine însă își consumă tot timpul și își trăiește viața numai pentru satisfacerea trebuințelor, a curiozității și a capriciilor lui personale, acela merită tot disprețul, pentru că e un neproductiv, un trîndav.

In umanitate vor intra numai cei ce au creat valori, care pe urmă devin moștenirea generațiilor care se succed.

Gusti, Dimitrie, Opere, vol. II, București, Edit. Academiei, 1969, p. 286-287.

Spun „idealul clasic al omului", mai bine decît „noțiunea omului clasic", pentru că aceasta din urmă nu poate fi definită decît în raport cu valorile pe care le afirmă și către care năzuiește. Idealul

clasic este o constelaţie de ţinte propuse voinţei etice a omului, în care se rezolvă un sistem de evaluări. Ultima rădăcină a idealului clasic, ca, de altfel, a oricărui ideal uman, stă astfel înfiptă într-un strat iraţional al sufletului, pentru care nici un alt motiv nu mai poate fi găsit. De ce omul clasic aspiră către anumite bunuri şi afirmă superioritatea anumitor valori fundamentale alcătuieşte o împrejurare a cărei necesitate ultimă nu poate fi întemeiată. Singura muncă ştiinţifică în legătură cu studierea unui ideal uman, a unei noţiuni normative a omului, este aceea de grupare logică a unor trăsături care reconstituiesc o structură solidară în toate punctele ei.

Idealul clasic al omului este astfel o structură eternă, un model uman permanent, capabil să fie restaurat şi să dirijeze cultura omenească în orice moment. S-ar putea deci vorbi de idealul clasic al omului fără nici o raportare istorică, pentru că el reprezintă o grupare de tendinţe etice aşa de logic angrenate, încît, prin necesitatea lui internă, se ridică peste orice determinare temporală. In realitatea faptelor însă, idealul clasic al omului este fructul unei anumite epoci din istoria lui, şi anume a intervalului dintre secolul al V-lea înainte de Christos pînă prin veacul al III-lea al erei noastre, adică din momentul apariţiei tragediei greceşti pînă în acela în care stoicismul greco-latin ajunge la ultima lui expresie. Din această clipă începe să se afirme din ce în ce mai puternic noul ideal creştin, a cărui definitivă instaurare nu se produce însă fără numeroase împrumuturi făcute idealului precedent.

Dacă facem să înceapă epoca de formaţie a idealului clasic cu apariţia tragediei greceşti, împrejurarea este explicabilă prin faptul că în această clipă pare a se naşte nu numai omul clasicismului, dar omul pur şi simplu, în înţelesul moral pe care-l putem da acestui cuvînt. Abia în tragedia greacească omul se gîndeşte pe sine ca individualitate autonomă, izolată din complexul naturii şi societăţii şi opusă lor. Luptele eroilor tragici cu zeii şi destinul şi cumplitele lor nenorociri sînt produsul acestei sforţări de eliberare a indivi-

dualităţii umane; după cum măreţia eroului tragic este semnul preţuirii care începe a se acorda individualităţii eliberate, demnităţii şi puterii ei. Cîtă vreme omul trăia în „mistică participare" (Lévy-Brühl) cu întreaga natură şi cu întreaga comunitate care îl înglobă, durerea putea fi resimţită dar nu încă suferinţa tragică. Intr-un anumit moment însă omul începe să se simtă opus şi în luptă fie cu Divinul (Prometeu), fie cu întreaga realitate, resimţită ca un complex de cauze şi efecte străine de voinţa lui (Oedip), fie cu orînduirea socială, ale cărei norme funcţionează fără consideraţie pentru sensibilitatea personală (Antigona), şi în această clipă omul se naşte în realitatea lui morală, cu un strigăt de solitudine şi durere, de împotrivire şi mîndrie, care alcătuiesc laolaltă patosul tragic.

Tragedia se ridică în întregime dintr-un anumit sentiment al diferenţei faţă de restul realităţii, în lumina căruia capătă limite mai precise şi se cristalizează individualitatea omenească. S-ar putea spune că tragedia este, de fapt, un document al adolescenţei omului, ilustraţia unei crize de tinereţe, analogă cu aceea care, în evoluţia individuală marchează străbaterea la conştiinţa personalităţii. Desfăşurarea ulterioară a culturii antice scoate în evidenţă mişcarea contrarie, de integrare în ordinea realului, resimţită de data aceasta ca armonie cosmică şi, de fapt, perioadele mai tîrzii ale antichităţii se caracterizează prin dispariţia tragediei ca sentiment de viaţă şi gen literar. Ataraxia scepticilor şi apathia cinicilor şi stoicilor alcătuiesc dovada lichidării tragicului în epoca de maturitate şi bătrîneţe a antichităţii.

Omul clasic, care cîştigase pentru sine conştiinţa individualităţii, se concepe apoi ca fiinţă spirituală. Participarea umanului la spiritul universal este una din reprezentările fundamentale ale antichităţii. Din cercul ei de idei coboară imaginea lui homo sapiens a cărui însuşire îi creează facultatea de a cunoaşte ordinea raţională a lucrurilor. „Reminiscenţa" platoniciană este una din cele mai renumite sistematizări a acestei legături a omului cu realitatea spi-

rituală, din care rezultă capacitatea sa de cunoaştere metafizică. Depozitar al spiritului şi apt pentru cunoştinţa orînduirii raţionale a lumii, omul capătă acum statornicele sale titluri de nobleţe, care este o nobleţe a cunoaşterii. Coordonat cu realitatea spirituală, omul clasic nu mai este un străin în univers, după cum ar fi fost ameninţat să rămînă dacă problematica tragică a individualităţii nu şi-ar fi găsit corectivul în gîndul spiritualist al originii şi destinaţiei umane. Spiritualismul antic a însemnat un adevărat balsam aşternut peste rana pe care tragedia o săpase în sufletul omenesc. Din el a izvorît fîntîna de mîngîieri a clasicismului. Consolarea spiritualistă a antichităţii a luat însă două forme. După cum spiritul era considrat că domină, dintr-o poziţie transcendentă, natura materială şi lumea impresiilor noastre sensibile, sau că o străbate în mod imanentist şi o conformează în fiecare din punctele ei, consolarea spiritualistă a devenit sau <u>refugiu</u>, sau <u>integrare cosmică</u>. Platonismul şi stoicismul înseamnă, din acest punct de vedere, două soluţii antitetice faţă de dificultăţile morale ale vieţii, dar şi singurele soluţii cu putinţă. Astăzi încă noi nu ştim să răspundem durerii decît sau cu îndemnul de a ne refugia în lumea mai bună a spiritului, sau cu acela de a ne integra mai bine în ordinea raţională a realului, în care durerea nu apare decît ca efectul unor adaptări imperfecte. Etica noastră continuă astfel a construi pe îndoita temelie aşezată în antichitate de Platon şi stoici.

Participarea omului clasic la spiritul universal determină în interiorul structurii lui şi al societăţii în care trăieşte primatul spiritului. In această din urmă privinţă trebuie spus că pentru întîia oară în istoria omenirii europene, Platon aşează deasupra clasei războinicilor şi a preoţilor pe aceea a filosofilor, cărora ar fi dorit să le rezerve conducerea statului. Tot astfel, în interiorul organizaţiei umane şi în ierarhia idealurilor morale, Platon aşează, deasupra temperanţei şi bărbăţiei, înţelepciunea şi dreptatea ca o însuşire armonizatoare a tuturor însuşirilor sufleteşti. Primatul

spiritului era considerat de omul clasic că se poate întinde pînă la marginile aparente ale organizaţiei lui, dînd frumuseţe corpului, măsură şi euritmie atitudinilor lui. Frumuseţea atletului putea fi astfel considerată ca un reflex al perfecţiunii sale spirituale şi educaţia gimnastică putea fi privită ca o parte întregitoare a culturii spiritului. Pe cîtă vreme, pentru anumite teorii moderne ale omului, valorile spiritului nu sînt decît nişte transfigurări ale forţelor lui biologice inferioare şi perfecţiunea lui „genială", o simplă expresie a unei vitalităţi mai puternice şi mai bogate, omul clasic menţinea raportul răsturnat, socotind că pînă la ultimul amănunt al complexiunii lui fizice, în glezna piciorului care calcă frumos, străbate ceva din forţa armonioasă a spiritului. Pentru omul clasic nu valora astfel principiul pe care îl regăsim în întreaga icoană ştiinţifică a lumii moderne, potrivit căruia inferiorul determină şi explică superiorul, Universul omului clasic era dominat de spirit. Din această pricină, sforţarea de înţelegere a lumii nu consta pentru omul clasic într-o coborîre în straturile inferioare ale creaţiei, ci într-un efort de ridicare pînă la principiul ei spiritual. Omului modern de ştiinţă i se cere <u>curajul adevărului</u>, adică puterea de a înfrunta dezvăluirea raportului de forţe inferioare, din care se constituie orice ideal uman, forţa de a suporta spulberarea reprezentării care rămîne pentru el o simplă „iluzie spiritualistă". In locul curajului adevărului, cercetătorul clasic avea nevoie de starea de pregătire interioară a entuziasmului etic şi religios.

Participarea la spiritul universal dă omului clasic şi o altă înşiruire, şi anume aceea a <u>unităţii</u>. Acţiunea spiritului este, în adevăr, prin excelenţă unificatoare. In varietatea şi dispersiunea sensibilului, spiritul introduce virtutea unităţii. Unitatea înseamnă însă, mai întîi, grupare şi liniştită armonizare a elementelor şi energiilor sufleteşti. Această grupare este determinată de un anumit fel ireductibil al persoanei, de natura sa particulară. Pentru întîia oară în etica aristoteliciană apare noţiunea originalităţii omului (Phýsis), pe care apoi deprinderea o dezvoltă şi realizează.

Faţă de nimic altceva nu simte grecul o împotrivire mai mare ca faţă de dispersiunea persoanei, de multiplicitatea anarhică a actelor, de ceea ce în limbajul filosofilor se numeşte polypragmosyne. Unitatea şi originalitatea omului este resimţită apoi de clasic în conexiune cu planul raţional, după care este dispus întregul univers. In armonia cosmică, ne învaţă stoicii, fiecare ins deţine, potrivit cu originalitatea fiinţei sale, un rol anumit, pe care înţelepciunea ne indică a-l implini cît mai bine, cu cît mai pioasă supunere faţă de logosul divin care, ordonînd lumea în fiecare din punctele ei, a rezervat fiecăruia din noi locul potrivit însuşirilor sale. Opera lui Marc-Aureliu, cugetătorul cel mai nobil de la finele antichităţii, este în întregime străbătută de suflul acestei pietăţi. In aceeaşi atmosferă spirituală apare comparaţia normativă a lumii cu teatrul şi a omului cu actorii care se urmează pe scena lui, o comparaţie din care se desprindea acea sugestie de detaşare şi de modestie, din substanţa cărora idealul nostru de civilizaţie este încă făcut în mare parte. Acest ideal al unităţii omului atrage, în sfîrşit, după sine, idealul corelativ al limitării lui. Omul grupat prin toate tendinţele şi manifestările sale către centrul fiinţei sale, se închide asupra sa însuşi, în perfecţiune sferică limitată. Ceea ce este nemăsurat, excesiv şi încordat repugnă deopotrivă clasicului. Măsura şi renunţarea sînt, dimpotrivă, normele conduitei sale. Astfel, faţă de eul necontrolat al barbarului, năzuind să impună cu exces buna sa poftă arbitrară, omul clasic izbuteşte acea operă de autocritică, de temperare a instinctelor, de mărginire în funcţiunile sale naturale şi în rolul său oportun, faţă de care orice viaţă a cetăţii este cu neputinţă. Civilizaţia nici nu înseamnă altceva, după obîrşiile etimologice ale cuvîntului, decît această perfecţionare a existenţei înlăuntrul cetăţii. Dar, lucru vrednic de a fi observat, pentru desăvîrşirea vieţii în cetate omul clasic nu socoteşte alt drum mai bun decît această educare a individului solidar.

Trebuie subliniat cu multă tărie că nici una din trăsăturile

acestui portret, izolată din asociaţia cu celelalte, nu integrează pe seama sa adevăratul tip omenesc clasic. Nici integrarea cosmică a misticilor, lipsiţi de conţiinţa forţelor netă a individualităţii, nici limitarea prin insuficienţă a micului burghez comod şi laş, nesprijinită, aşadar, de conştiinţa totului cosmic în care rolul fiecărui din noi este indicat, nici individualismul solipsist, dezintegrat din marea armonie a naturii, nu sînt într-un fel oarecare clasice. Clasică este numai gruparea armonioasă şi solidară a tuturor acestor însuşiri. Clasic este omul pe care jocul tuturor forţelor realului îl determină, fără să-l absoarbă în unitatea lor. Este clasic omul care trăieşte în îndoită conştiinţă a dependenţei sale faţă de totalitatea forţelor naturale şi spirituale ale lumii şi individualităţii sale puternice şi mîndre. Din dezvoltarea celor două aspecte ale structurii sale morale, au apărut în clasicism două metode omeneşti, a căror forţă etică regulatoare a îndrumat multă vreme silinţa morală a omenirii. Înţeleptul şi eroul sînt tipurile omeneşti în care se dezvoltă exemplar tendinţele integrante ale clasicismului.

V'anu, Tudor, Idealul clasic al omului, în Opere vol. 9, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 100-105.

Înţeleptul este fiinţa în care a luminat mai puternic conştiinţa dependenţei cosmice şi care a ştiut să extragă de aci motive pentru buna călăuzire a vieţii sale individuale. Pietatea, dreptatea, cumpătarea domină sufletul său. Eroul este fiinţa în care s-a dezvoltat mai puternic conştiinţa individualităţii, rezistentă faţă de toate puterile care o ameninţă cu nimicirea, pornită să se realizeze pe sine peste orice piedici, împotriva oricăror primejdii, înfruntînd zdrobirea fizică. Virtutea eroului completează astfel pietatea şi măsura înţeleptului în icoana clasică a omului. Am spus că idealul clasic s-a format în cele opt veacuri care s-au scurs din momentul în care apar primele tragedii pe care le cunoaştem, pînă în clipa în care stoicismul îşi dă ultima expresie. Din această clipă începe să se afirme, din ce în ce mai puternic, noul ideal creştin. Am mai spus că instaurarea creştinismului nu se produce fără numeroase

împrumuturi făcute idealului precedent. Acesta din urmă nu dispare niciodată definitiv. O viaţă latentă trăieşte el chiar în timpul Evului Mediu, pentru a se desprinde ceva mai tare în mişcarea umanistă de la curtea lui Carol cel Mare sau Otton, pînă cînd în veacul al XIII-lea, odată cu zorii Renaşterii italiene, pare a trece din nou la postul de conducere spirituală a umanităţii. De atunci idealul clasic a împlinit o funcţiune aproape permanentă în cultura Europei. Îl vedem astfel asociindu-se cu mişcarea de mîndrie şi restaurare naţională a unui Petrarca, Machiavelli şi Rienzi. Prin Academia platonică a Medicilor el se impune întregii elite spirituale a timpului Descartes asociază raţionalismul modern cu îndrumarea etică a stoicilor. Rousseau opune civilizaţiei corupte a vremii sale exemplul virtuţii antice. Eroismul civic al lumii vechi trece apoi printre modelele călăuzitoare ale Revoluţiei franceze. În acelaşi timpl Goethe face să trăiască din nou idealul personalităţii umane armonioase şi integrează în opera sa rezultatele culturii ridicate pe temeliile clasicismului.

Ibidem.

In concepţia orientală, omul este imaginea şi poartă în sine întipărirea divinităţii, adică a acelei realităţi spirituale infuză în întreaga creaţie, Brahma indienilor, sufletul universal paratmian Intreaga realitate, toate aspectele ei, sînt identice în esenţa lor de natură spirituală. Individualitatea omenească este identică în orice altă înfăţişare a lumii: aceasta eşti tu, aceasta sînt eu: tat toram asi, tat aham asmii Diversitatea înfăţişărilor lumii este o simplă iluzie, maya, asvîrlită ca un văl peste unitatea lor profundă. Scopul fiinţei omeneşti este unirea cu marele suflet al lumii, ceea ce devine posibil prin viaţa de meditaţie, de puritate şi de asceză a înţeleptului şi sfîntului, pregătită în şirul nesfîrşit al întrupărilor lui anterioare, karma. Aşa s-a întîmplat cu Gautama Sidarta, fiul unui rege indian, care, după întruchipări succesive, în decursul mai multor milenii, a meritat, prin faptele de sacrifi-

ciu şi puritate ale acestor întrupări, să se încarneze din nou ca un căutător al înţelepciunii, boddhistava. Sidarta a atins treapta cea mai înaltă a înţelepciunii, a devenit Budha şi, anulînd în sine toate dorinţele, toate formele egoismului uman, a intrat în nirvana, adică în liniştea desăvîrşită a cufundării în unitatea spirituală a lumii, suspendînd pentru sine ciclul reîncarnărilor succesive. Gautamo Sidarta făcuse experienţa durerilor omeneşti, întîlnind în drumurile sale pe sărac, pe bătrîn, pe bolnav, pe omul mort şi predica lui conţinea o doctrină a mîntuirii, întrevăzută ca o soluţie individuală propusă existenţei durerii în lume. Pilda lui Buddha a impus tuturor popoarelor Asiei idealul ascensiunii către înţelepciune şi sfinţenie, un ideal capabil a fi realizat prin reguli de viaţă transmise printr-o tradiţie riguroasă, faţă de care înţeleptul asiatic arată cea mai mare fidelitate. Spiritualismul, dezvoltarea personalităţii omeneşti în sensul înţelepciunii şi al sfinţeniei, tradiţionalismul sînt trăsăturile cele mai izbitoare ale concepţiei orientale de viaţă, ale umanismului oriental.

In vremea aceasta, dar cu un punct de pornire mai apropiat de vremurile noastre, în Occident s-a format o concepţie de viaţă deosebită şi chiar opusă acelei răspîndite în Orient. După cum rezultă din unele din cele mai vechi mituri greceşti, omul este un animal, una din speciile zoologice ale lumii. Preocuparea fundamentală a grecilor n-a fost atît cuprinderea esenţei unitare a lumii, cît situarea omului în raport cu celelalte fiinţe şi cu restul universului. Omul este un animal dotat cu raţiune şi cu îndemînări tehnice. După cum a arătat unul dintre vorbitori, pe grec îl interesa mai puţin ceea ce omul este, decît ceea ce omul face. Pe temeliile stabilite de greci şi în atmosfera culturii occidentale, clădite pe aceste temelii, s-a impus problema acţiunii, ca cea mai de seamă pentru omul occidental. Omul şi-a recunoscut în zilele noastre, ca ţinta lui principală, dezvoltarea raţiunii, în scopul cunoaşterii şi stăpînirii naturii, a organizării raporturilor sociale. Raţiunea ome-

nească este susceptibilă de dezvoltare, cîştigurile ei se însumează necontenit, ştiinţa pătrunde din ce în ce mai adînc în cunoaşterea lumii, puterea tehnică asupra naturii se extinde, raporturile sociale se perfecţionează în sensul postulatelor raţiunii practice, astfel încît unul din principiile cele mai de seamă ale culturii occidentale este credinţa ei în progres. Raţionalismul, atitudinea practică şi activă faţă de natură, aspiraţia către perfecţionarea raporturilor sociale, afirmarea posibilităţii progresului uman sînt trăsăturile fundamentale ale concepţiei occidentale de viaţă, ale umanismului occidental. (...)

Cu toate deosebirile, uneori atît de profunde, între cultura Orientului şi a Occidentului, n-a putut să nu apară totuşi unitatea lor, susţinută prin numeroase şi variate legături între ele, de-a lungul secolelor. Inaintarea lui Alexandru Macedon pînă în regiunea Indului, în secolul al IV-lea al erei vechi, a dus cu sine influenţe greceşti în această parte a lumii, vizibile în sculptura indiană. In regatele elenistice cultura greacă află terenul larg al difuzării în lumea asiatică. Începînd din secolul al XVI-lea pătrunderea puterilor coloniaţiliste în India şi în Extremul-Orient, susţinută de misionarii creştini, a sporit acţiunea culturii occidentale în acele îndepărtate părţi ale lumii.

Influenţele au lucrat însă şi în direcţia contrarie. Doctrina indiană a reîncarnărilor retributive apar în lumea greceaască, în secolul al VI-lea î-e.n., în învăţătura lui Pitagora. Influenţele orientale în filosofia lui Platon, absorbite în timpul probabilelor lui călătorii în Egipt şi Cirenaica, apoi prin legăturile lui cu pitagoricienii din sudul Italiei, au fost de mai multe ori puse în lumină. Neoplatonismul lui Plotin, apărut în epoca elenismului, a primit de asemeni în sinteza sa idei provenind din Orient. Un mare număr de idei şi tendinţe orientale intră în cultura lumii occidentale prin creştinism, o religie apărută pe pămîntul Asiei. Sincretismul alexandrin se aplică a stabili punctele de contact şi coincidenţele cu religiile Asiei. După secolul al IV-lea al erei noastre, manicheismul persan

pătrunde în lumea Bizanţului şi produce bogomilismul, transportat apoi, sub diferite forme, pînă în Europa centrală şi pînă în sudul Franţei. Intre secolul al IX-lea şi al XI-lea, ştiinţa greacă, Aristot, Platon şi Plotin, Hippocrat, Euclid, Galian şi Arhimede sînt transmişi prin traducerile învăţaţilor arabi. La curtea lui Frederic II în Sicilia, savanţi arabi şi evrei găsesc un centru al răspîndirii ideilor lor. Albert cel Mare şi Toma din Aquino, marii doctori scolastici, cunoşteau pe Avicenna şi pe Averrhoes. Pînă în secolul al XVI-lea, la Veneţia şi Padua se studia medicina arabă. In timpul cruciadelor, adică între sfîrşitul secolului al XI-lea şi secolul al XIII-lea, pătrund, prin Bizanţ, nenumărate motive literare, pe care le vom regăsi apoi în anecdotica francezilor, în creaţia lor epică, în nuvelistica italiană şi în întreaga literatură populară a Europei Filosofia şi religiile Indiei intră în sfera noastră de idei încă mai tîrziu, abia cu lucrările sanscritologilor englezi, germani şi francezi, la finele secolului al XVIII-lea şi la începutul celui următor, şi se integrează în sistemele gînditorilor romantici, ale lui Schelling şi Schopenhauer. Comunicările dintre cultura Orientului şi Occidentului au fost deci continue şi fecunde. Şi dacă generalizările filosofiei consideră aceste două culturi drept două realităţi morale deosebite, ba chiar opuse, ştiinţele istorice, privind lucrurile dintr-un alt punct de vedere, regăsesc legăturile dintre ele şi devin în stare să evoce acea cultură unitară a lumii, în care s-au vărsat afluenţi provenind din toate părţile ei.

Idem, Orient şi Occident într-o discuţie filosofică, în: Opere, vol. 9, Bucureşti, Edit. Minerva, 1986, p. 372-375.

Sensurile termenului umanism sînt foarte diverse. Prin el se înţelege fie un ideal formativ ce recomandă însuşirea tradiţiei clasice, fie recrearea omului contemporan din originea însuşi, fie, în fine, umanitatea ca recunoaştere a demnităţii umane în fiecare individ.-

In legătură cu acest termen, întrebările sînt formulate în

termeni antitetici:

Ce caracterizează oare umanismul: ataşamentul faţă de tradiţie sau, mai curînd, o idee nouă ruptă de trecut, strict actuală?

Vizează el oare marile realizări de excepţie ale unor personalităţi sau forma de viaţă a unor populaţii întregi?

Să înţelegem prin umanism o realitate umană determinată sau şansa nedeterminată a ceea ce fiinţarea umană nu poate realiza niciodată pe deplin?

In măsura în care ne interogăm asupra umanismului viitorului ne orientăm în funcţie de atari polarităţi, ai căror termeni exprimă desigur fiecare un anumit adevăr.

Interogarea asupra umanismului viitorului provine tocmai din grija pentru noi înşine, pentru omul contemporan. Diferitele descrieri ale omului modern făcute de o jumătate de veac încoace ne lasă să întrevedem ceva de-a dreptul înfricoşător. Omul îşi rupe punţile spre trecut. Trăind în pura instantaneitate, el se livrează situaţiei date şi întîmplării. Ce-i drept, el mai trăieşte în culisele trecutului. Dar acestea nu mai constituie scena vieţii sale, ci doar un fundal de ruine. El le priveşte ca simple ficţiuni.

Omul pare să înainteze către neant. El scrutează neantul cuprins de desperare sau de un elan distructiv. Cuvintele lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit" se aud tot mai puternic. (...)

Astăzi omul pare a fi căzut prada haosului, instinctelor descătuşate. Forţele aparent stăpînite rup crusta civilizaţiei constituite de-a lungul istoriei. Psihologia modernă pătrunde în acest infern subteran, deschizîndu-i porţile. Crezînd că cercetează aceste forţe ea le justifică oarecum, în mod involuntar.

Deasupra acestor valuri însă, omul devine conştient de ceea ce nu poate fi distrus niciodată în întregime, de fiinţarea umană care tinde dincolo de sine şi-şi găseşte liniştea doar în acel ceva pe care îl caută dar care nu există.

Dar din această tendinţă a depăşirii de sine se naşte şi adînca

sa frămîntare; ea devine revoltă sigură, cade în dispreţ faţă de tot ce este, este chinuită de plictiseală, este împinsă înainte de teamă sau este desperarea care îşi caută salvarea. Ea se stinge doar aparent în uitarea ireflexivă, proprie unei vieţi pur vegetative.

Există încă şi cei tăcuţi, adevăraţii oameni, neadaptaţi vremii lor şi de care aflăm doar atunci cînd îi întîlnim personal.

Oricum i-am caracteriza pe oamenii de azi, ei rămîn diverşi, neputînd fi subsumaţi unui singur tip. Mari mase de oameni se află încă într-o stare parcă de somnolenţă.

Să ne oprim aici în înşiruirea aspectelor ce sînt proprii fiinţării umane moderne. Să căutăm acum, în acest haos, calea care duce la umanismul viitorului şi, anume, avansînd în trei direcţii, pe baza următoarelor întrebări:

In primul rînd: ce este omul?

In al doilea rînd: care sînt condiţiile efective ale fiinţării umane contemporane?

In al treilea rînd: care este pentru noi calea umanismului, ştiind bine că ea nu este singura?

Prima întrebare: ce este omul?

Intrebarea nu urmăreşte conturarea unei imagini a omului, ci conştientizarea cadrului posibilităţilor noastre cele mai îndepărtate, încă neconfigurate. Acest cadru trebuie să fie destul de extins pentru ca toate împlinirile să fie posibile. Orice imagine a omului reprezintă deja o limitare a sa.

a) Să ne întrebăm mai întîi dacă omul poate fi, în principiu, cunoscut exhaustiv sau dacă, dimpotrivă, este libertate care se sustrage cunoaşterii orientate obiectual.

Omul devine obiect al cercetării în diferite ştiinţe: ca trup pentru fiziologie, ca suflet pentru psihologie, ca fiinţă socială pentru sociologie. Il cunoaştem ca natură şi ca istorie.

Dar omul poate să devină conştient despre însuşi, în originea din care provine, înaintea oricărei naturi, situîndu-se de-a curmezişul istoriei în eternitate. Astfel el dobîndeşte certitudinea de a fi

şi altceva decît produs al naturii şi istoriei. Omul este mai mult de cît ceea ce poate să ştie el despre sine.

De aceea, facem distincţia între cunoaşterea omului ca obiect ipostază în care el poate fi cercetat la infinit, sub toate aspectele devenirii sale obiectuale, pe de-o parte, şi sesizarea omului în cuprinzătorul care sîntem şi putem fi, pe calea infinită a libertăţii noastre, pe de altă parte.

Doar menţinînd ferm această distincţie, fiinţarea noastră umană îşi va păstra spaţiul care îi este necesar, libertatea noastră, respiraţia, iar conştiinţa noastră, orizontul larg. Pornind de aici, sensul oricărei afirmaţii asupra omului se va ramifica în două direcţii.

Intr-un caz mă refer la om ca la un obiect, spun ce este el şi ce se petrece cu el în chip necesar. In cel de-al doilea, mă refer la el ca la ceea ce nu devine obiect şi nu prezintă procese necesare accesibile, cognitive. Dar despre această libertate neobiectuală a omului pot de asemenea vorbi, clarificînd normele care îi sînt valabile, reamintind-o, atrăgînd atenţia asupra ei.

Ceea ce este omul nu poate fi redus la ceva ştiut obiectual, în legătură cu el, înaintînd pînă la originea însaşi.

Inchizîndu-l pe om în cadrele cunoaşterii obiectuale, pot dispune de el în planurile mele ca de ceva despre care ştiu totul sau pe care îl pot silui într-un mod inuman. Dimpotrivă, dacă îl las deschis în posibilităţile sale care decurg din originea însăşi, nu pot dispune de el în nici un fel.

Dacă-l privesc pe om doar ca natură accesibilă unei cunoaşteri orientate obiectual, înseamnă că renunţ la umanism în favoarea unui hominism (Windelband). In felul acesta înţeleg omul doar ca specie naturală. Toţi indivizii devin atunci doar infinit de multe exemplare ale acestei specii, în sine lipsite de valoare.

Cînd îl privesc însă pe om în libertatea sa, mi se relevă însăşi demnitatea sa. Fiecare individ şi eu însumi sîntem nesubstituibili şi subordonaţi împreună unor alte exigenţe.

b) Atunci o altă întrebare este: se produce oare omul pe sine în origine prin libertatea sa, autocreîndu-se din nimic sau în originea însăşi îşi-este-dăruit-sieşi prin transcendenţă ceea ce se poate fi?

Cîteva lucruri sînt indiscutabile:

In primul rînd: noi nu ne-am autocreat, ci sîntem în lume prin ceva ce nu sîntem noi. De aceasta devenim conştienţi prin simplul gînd că ar fi posibil să nici nu fim.

In al doilea rînd: noi nu sîntem liberi prin noi înşine, ci, în esenţa libertăţii, prin ceea ce ne-sîntem-dăruiţi-nouă-înşine. De acest lucru ne dăm seama atunci cînd nu sîntem noi înşine, precum şi din faptul că nu putem fi liberi doar fiindcă vrem să fim. Pe culmile libertăţii există conştiinţa aceluia a-ne-fi-dăruiţi-nouă-înşine în libertatea noastră, din care trăim, dar pe care nu o putem obţine noi înşine.

Există ceva ce nu putem dobîndi din noi înşine, nici prin „cutezanţă prometeică", nici prin izolarea propriului eu şi situarea sa în centrul fiinţei, nici trăgîndu-ne de propria chică spre a ieşi din mlaştină precum baronul Münchhausen. De unde ne poate veni acest ceva? De unde ne poate veni ajutorul?

Acest ajutor nu ne apare ca un proces în lume. El nu ne vine din exterior. Căci, atunci cînd sîntem noi înşine, simţim că acest lucru provine din cel mai adînc temei al nostru. Transcendenţa nu vorbeşte niciodată direct, ea nu este dată şi nici nu se lasă sesizată. (...)

Decizia hotărîtoare constă aici în modul în care devenim conştienţi de noi înşine ca oameni. Ca oameni, noi nu ne sîntem niciodată suficienţi nouă înşine, după cum nu ne sîntem unicul ţel, ci sîntem raportaţi la transcendenţă. Prin ea, noi înşine sîntem înălţaţi, devenindu-ne transparenţi totodată nouă înşine în conştiinţa nimicniciei noastre.

Libertatea şi transcendenţa dau naştere unei conştiinţe fundamentale, exprimate de Kant în următoarea formă: în măsura în care

fac tot ce-mi este în puteri, trebuie să sper într-un ajutor incomprehensibil pentru a putea transforma răul radical în bună voinţă. Meritul omului dispare cu totul acolo unde bunătatea sa este o preaf dispoziţie nativă. Dar şi atunci cînd, stăpîn pe toate tendinţele înnăscute, o apucă pe calea cea dreaptă din libertate; ceea ce crede că îşi datorează sie însuşi, nu stă în întregime doar în puterea omului.

Oare fiecare este definitiv aşa cum este la un moment dat? Nu, libertatea permite oricînd revenirea la buna voinţă. Niciodată nu este prea tîrziu. Şi invers: cel aflat pe calea cea dreaptă este expus oricînd primejdiei de a decade, de a pierde totul atunci cînd se simte sigur pe sine.

Dar unui asemenea mod de gîndire i se poate aduce următoarea obiecţie: nu cumva imaginarea unei astfel de libertăţi este doar o tentativă de legitimare a bunelor predispoziţii înnăscute şi a situaţiilor sociale favorabile, astfel încît cei ce au beneficiat de o atare şansă să mai pretindă şi un merit pentru sa?

Ne aflăm, se pare, în faţa următoarei alternative: omul care fiinţează în lume nu este nimic altceva decît lume, este el aşa cum s-a născut şi cum îl modelează lumea înconjurătoare, este el dominat, printr-o necesitate psihologică naturală, de iluzii la care ţine, cum este aceea a libertăţii, şi atît?; sau el însuşi provine din altă origine, fiind opus întregii lumi şi ca atare de neînţeles pornind de la aceasta?

In realitate omul este atît una cît şi cealaltă: prima, pentru cunoaşterea de sine orientată obiectual, cea de-a doua, pentru conştiinţa de sine dobîndită prin filosofare. (...)

Omul se află pe sine determinat de mediul său concret, de poporul din care face parte, de umanitate, de viaţa terestră, de cosmos. Devenind conştient de finitudinea sa, el devine pierdut, în finitudinea sa, la infinit. El este singura fiinţă orientată în mod cuprinzător în toate direcţiile, şi care, în neputinţătatea sa disperată,

este capabilă într-un fel sau altul să-şi facă prezent tot ceea ce fiinţează. In finitudinea sa el este totodată oarecum totul. El este capabil să-şi depăşească finitudinea, dîndu-i la infinit noi conţinuturi.

Dacă se ia în serios, omul nu se poate sustrage faptului că ceva depinde de el însuşi, că prin deciziile sale (das Selbst), care nu este accesibil niciunei investigări, el decide asupra lui însuşi asupra sinelui său.

Din toate acestea se poate deduce ce înseamnă viitorul omului.

Nimeni nu poate cuprinde cu privirea posibilităţile fiinţării umane, întrucît omului îi este oricînd posibil mai mult şi altceva decît se poate anticipa. Omul este neîmplinit, de neîmplinit şi întotdeauna deschis spre viitor. Nu există om total şi nici nu va exista vreodată.

De aceea există două moduri de a gîndi viitorul fiinţării umane. Fie privesc fiinţarea umană ca un proces, similar celui pe care îl străbate orice obiect natural şi achiţez probabilităţile evoluţiei sale viitoare, fie proiectez situaţii care vor rezulta în viitor, fără să ştiu cum va răspunde omul la ele, cum va veni la sine, în atari împrejurări, din propria sa spontaneitate.

In primul caz, aştept să se întîmple ceva stringent necesar, pe care, în principiu, l-aş putea afla, chiar dacă încă nu-l ştiu. In cel de-al doilea caz, viitorul nu decurge în mod cauzal necesar ca eveniment a ceea ce fiinţează, ci rezultă din ceea ce este înfăptuit şi trăit acum din libertate. Semnificaţia nenumăratelor acte mărunte, a fiecărei decizii libere şi a fiecărei realizări este imprevizibilă.

In primul caz accept ceea ce nu stă în puterea mea.

In cel de-al doilea caz mă interoghez asupra originii prezente în libertatea umană. Fac apel la voinţa noastră.

Ne îndreptăm către un viitor ce nu este accesibil cunoaşterii noastre şi încă nedecis în totalitatea sa. Reprezentările noastre asupra lui sînt permanent corijate de către experienţă. Cunoaşterea

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

fiinţei în totalitatea ei ne este inaccesibilă. Cunoaşterea a ceea ce fiinţează nu este niciodată încheiată. Conştiinţa noastră este mereu pe drum. Conştiinţei care se consideră definitivă i se opune realitatea fiinţei, căci în fenomenele ce se succed ea se dezvăluie în mod irezistibil ca fiind mereu altfel, silind totodată conştiinţa noastră să participe la transformarea ei.

A prevedea cu veracitate ce se va întîmpla cu omul înseamnă a participa deja la realizarea acestei prevederi. A prevedea înseamnă în acest caz a produce.

Dacă reuşim să deţinem fiinţarea umană în cadrul cuprinzător al posibilităţilor ei, atunci nu există motive definitive să fim disperaţi în legătură cu soarta omului. (...)

A treia întrebare: Ce cale a umanismului nostru este posibilă (?)

In toate discuţiile noastre de pînă acum am menţionat ca cerinţe ale unui viitor umanism următoarele: cuprinderea cadrului celui mai larg al posibilităţilor umane, îmblînzirea lumii tehnice, opţiunea politică pentru libertatea publică a spiritului, voinţa păstrării tradiţiei, elaborarea unei cunoaşteri fundamentale comune, satisfacerea exigenţelor maselor, rezistenţa în faţa incertitudinii.

Să încercăm acum examinarea celor două căi care par inseparabile: însuşirea umanismului occidental ca rezultat de neînlocuit şi lupta pentru independenţa omului, ca premisă a tuturor posibilităţilor viitoare.

a) Fiinţarea umană autentică este întotdeauna originară, dar ea devine cu atît mai profundă, cu cît mai hotărît îşi apropie originea din care provine. Umanismul nostru este un umanism occidental. El conţine două momente: raportarea la antichitatea greco-romană şi voinţa de fiinţare umană autentică, şi anume una prin cealaltă.

Umanismul se bucură de o tradiţie venerabilă. Dante, Michelangelo, Shakespeare şi Goethe sînt de neimaginat în afara sa; pe temeiul său s-au ivit Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche; fără el nu ar fi fost posibilă din punct de vedere spiritual replica radicalilor săi adversari, ca de pildă Karl Marx. Cum am putea să tăgăduim

identitatea acestui umanism. Căci în vecinătatea acestor personalităţi occidentale, cu privirea îndreptată asupra lor, putem să ne căutăm propria cale. Nu există o mai ilustră tovărăşie decît a acestor spirite.

Să nu ne lăsăm derutaţi de afirmaţiile arogante conform cărora epoca noastră ar fi depăşit umanismul şi că acesta ţine de-acum de rămăşiţele burgheziei decadente. O atare pretinsă cunoaştere poate dobîndi valabilitate numai atunci cînd o putere despotică suprimă, împotriva adevăratelor exigenţe spirituale ale omului, ceea ce nu îi convine.

Umanismul este esenţialmente o problemă de educaţie. El oferă tineretului cele mai profunde conţinuturi umane, în forma cea mai pură şi în formularea cea mai simplă. (...)

Popularizarea idealului umanist este însă astăzi nu arareori deruntantă:

Dacă se ia drept model al oricărui umanism umanismul roman, această receptare a elenismului tîrziu prin prisma etosului roman, cadrul umanismului se îngustează. Primul umanism nu este cel roman, ci paideea greacă însăşi.

A reduce umanismul la deţinerea de cunoştinţe asupra antichităţii, la cunoaşterea limbilor ei şi stăpînirea metodelor filologice, înseamnă a-l înţelege într-un mod arogant şi inuman, a-l aprecia doar din perspectiva realizărilor sale filologice.

Umanismul cultural conservator, care vede viaţa spirituală în topoii moşteniţi, poate servi justificării unor josnicii prin invocarea unor exemple din tradiţia umanistă. Acesta este umanismul acelor oameni de litere lipsiţi de capacitatea de a decide, sau care, împotriva gravităţii vieţii, au optat mai curînd în favoarea jocului spiritual caleidoscopic, indiferent dacă fac acest lucru de pe poziţia savantului, ziaristului, conferenţiarului, nihilistului, filosofului, roluri în spatele cărora încearcă să disimuleze confuziile unei fiinţări umane aflate în afara oricărei ordini. Ni sînt nouă întruchipare a sofisticii mereu vii, a acestui important factor al vieţii spirituale, pe

care trebuie să-l deplorăm şi de care totuşi, nu am dori să ne dispensăm. (...)

b) Şi acum, aspectul hotărîtor. Umanismul nu reprezintă un ţel final. El doar creează spaţiul spiritual în care fiecare poate şi trebuie să lupte pentru independenţa sa.

Independenţa lăuntrică a omului s-a opus de-a lungul întregii istorii, pierderii de sine a individului în cadrul întregului. Indeosebi atunci cînd acest întreg, dovedindu-se a fi fragil, omul nu voia să se prăbuşească odată cu el. In aceste situaţii problema umană fundamentală a fost menţinerea unei existenţe de sine stătătoare, în caz extrem fie şi ca individ.

Jaspers, K, Texte filosofice, Bucureşti, Edit. politică, 1986, p. 81-88, 98-1oo.

- Cînd aţi încetat să credeţi în „sens?"

M. F.: Punctul de ruptură s-a produs în ziua în care Lévy-Strauss pentru societăţi şi Lacan pentru inconştient au arătat că „sensul" nu era probabil decît un soi de efect al suprafeţei, un reflex, o spumă, şi că ceea ce ne traversa în profunzime, ceea ce era înainte de noi, ceea ce ne susţinea în timp şi spaţiu, era sistemul.

- Ce înţelegeţi prin sistem?

M. F.: Prin sistem, trebuie să înţelegem un ansamblu de relaţii care se menţin, se transformă, independent de lucrurile pe care le arată. S-a putut arăta, de exemplu că miturile romane, scandinave, celte, făceau loc să apară eroi foarte diferiţi unii de alţii dar că organizarea care-i leagă (aceste culturi ignorîndu-se totuşi unele pe altele), ierarhiile lor, rivalităţile, trădările, contractele, aventurile lor, se supun unui sistem unic... Descoperiri recente în domeniul preistoriei ne îngăduie de asemeni să întrezărim că o organizare sistematică orientează dispoziţia figurilor desenate pe zidurile cavernelor. (...) In biologie ştiţi că cromozomul poartă cod, în mesaj cifrat, toate indicaţiile genetice care vor îngădui viitoarei fiinţe să se dezvolte. (...) Importanţa lui Lacan vine din faptul că el a arătat cum, prin vorbirea bolnavului şi prin simpto-

mele nevrozei sale, vorbesc structurile, însuşi sistemul limbajului şi nu subiectul. (...) Inaintea oricărei existenţe omeneşti, oricărei gîndiri omeneşti, ar exista astfel o ştiinţă, un sistem, pe care noi îl vom redescoperi. (...)

- Dar atunci cine secretă acest sistem?

M.F.: Ce este acest sistem anonim fără subiect, cine este cel care gîndeşte? „Eul" a explodat (uitaţi-vă la literatura modernă) - trăim descoperirea expresiilor impersonale. Intr-un anume fel revenim la punctul de vedere al secolului al XVII-lea, cu această diferenţă: nu pentru a-l pune pe om în locul lui Dumnezeu ci a gîndirii anonime, o epocă a ştiinţei fără subiect, a teoreticului fără identitate.(...)

- Noi care nu sîntem filosofi în ce măsură ne privesc toate acestea?

M.F.: In orice epocă, felul în care oamenii gîndesc, scriu, judecă, vorbesc (pînă în stradă, în conversaţiile şi scriptele cotidiene) în chiar felul în care oamenii trăiesc întîmplările, în care sensibilitatea lor reacţionează, toată conduita lor este dictată de o structură teoretică, un sistem, care se schimbă cu epoca şi cu societatea- dar care este prezent în toate epocile şi în toate societăţile.

- Sartre ne-a învăţat libertatea, dumneavoastră ne învăţaţi că nu există libertate reală de a gîndi?

M. F.: Gîndim în interiorul unei gîndiri anonime şi constrîngătoare care este aceea a unei epoci şi a unui limbaj. Această gîndire şi acest limbaj au legile lor de transformare. Sarcina filosofiei actuale şi a tuturor disciplinelor teoretice pe care le-aş numit este de a scoate în lumină această gîndire dinaintea gîndirii, acest sistem existent înainte de orice sistem. (...) El este fondul pe care gîndirea noastră „liberă" răsare şi străluce o clipă. (...)

- Care ar fi „sistemul" actual?

M.F.: Ca să gîndesc sistemul, eram de-acum constrîns de un sistem dindărătul sistemului pe care nu-l cunosc şi care va da înapoi pe măsură ce-l voi descoperi, pe măsură ce el se va descoperi. (...)

- Ce devine omul în toate acestea? O nouă filosofie a omului este pe cale să se nască? Toate cercetările dumneavoastră nu ţin ele oare rece de ştiinţele umaniste?

M.F.: In aparenţă, da, descoperirile lui Lévy-Strauss, Lacan, Dumézil, ţin de ceea ce se înţelege în general prin ştiinţele umaniste; dar caracteristic este că toate aceste cercetări nu numai că şterg imaginea tradiţională care ne-o făcusem despre om dar după părerea mea ele tind toate să facă inutilă, în cercetare şi în gîndire însăşi ideea de om. Moştenirea cea mai grea care ne vine din secolul al XIX-lea - şi de care e de mult cazul să ne debarasăm - este umanismul.

- Umanismul?

M.F.: Umanismul a fost un mod de a rezolva în termeni morali, de valoare, de reconciliere, probleme care nu puteau fi deloc rezolvate Cunoaşteţi ce spune Marx! Umanitatea nu-şi pune decît probleme, pe care le poate rezolva. Cred că am putea spune: umanismul se preface că rezolvă probleme pe care nu şi le poate pune.

- Dar care probleme?

M.F.: Ei bine, problemele raporturilor omului cu lumea, problema realităţii, problema creaţiei artistice, a fericirii, şi toate obsesiile care nu merită deloc să fie probleme teoretice. (...) Sistemul nostru nu se ocupă deloc de ele. Sarcina noastră actuală este să ne eliberăm de umanism şi în acest sens munca noastră este politică. (...)

- Această formă nouă de gîndire apare rece şi foarte abstractă

M.F.: Abstractă? Voi răspunde că umanismul este abstract. Toate aceste revendicări ale persoanei umane, ale existenţei sînt abstracte adică rupte de lumea ştiinţifică şi tehnică, care e lumea noastră reală. (...) Or efortul pe care-l fac actualmente oamenii generaţiei noastre nu mai este acela de a revendica omul împotriva ştiinţei, ci tocmai de a arăta că gîndirea noastră, viaţa noastră, felul nostru de a fi fac parte din aceeaşi organizare sistematică şi relevă deci aceleaşi categorii ca şi lumea ştiinţifică şi tehnică.

Foucault, Michel, O polemică răsunătoare, în: „Secolul XX", nr. 5, 1967, p. 73-75.

Un umanism de astăzi, se spune, ar trebui să caute ce este şi ce trebuie să fie omul, săpînd în acesta nu doar pînă la stratul Cicero, unde se opriseră cîţiva umanişti italieni, nici măcar pînă la stratul tragicului antic, ci pînă la foamea originară, la frica originară, la eros-ul şi logos-ul mitic al începuturilor. Şi, de altfel, nu le dezvăluie permanent explorările în inconştient pe care le face asupră-şi tocmai omul modern, cu atîtea tehnici, de la roman pînă la psihanaliză?

Dar oricît s-ar adînci istoric şi antropologic umanismul, întoarcerea la greci rămîne un sens obligat - şi în această privinţă umanismul este retrospectiv - în măsura în care omul şi epocile sale noi pot uita de raţiune, aşa cum aminteam. Iar filosofic, uitarea de raţiune se numeşte, în epoca modernă: confundarea raţiunii cu intelectul. Va fi de-ajuns să reamintim că intelectul e neutru pe cînd raţiunea e orientată, că intelectul caută relaţiile pe cînd raţiunea caută fiinţa, spre a deţine tot ce trebuie atunci cînd vrem să înţelegem nevoia umanismului de-a fi, cel puţin în jumătatea lui, o întoarcere către gîndirea greacă.

Toate culturile au conceput, în felul lor, fiinţa; altminteri ele nu ar fi culturi, adică nu ar ridica întîmplările la legi totalizatoare şi situaţiile individuale la ceva universal. Dar pentru toate culturile trecute fiinţa era travestită, mitic, religios, sau oricum altfel. In istoria ştiută nouă, singuri grecii au conceput fiinţa care să nu fie şi divinitate, sau în orice caz ei singuri au un concept al fiinţei netravestite. Ei şi-au pus problema fiinţei ca fiinţă. In felul acesta, au trezit, pentru ei şi pentru cei ce aveau să-i urmeze şi cunoască, răspunderile şi funcţia raţiunii.

In primul ceas, firesc, ca pentru orice ceput care începe să reflecteze asupra lumii şi asupra faptelor ei, ceputul grec a înregistrat şi el trecerea necurmată a lucrurilor şi curbă lor devenii-

re. El a înţeles, tot la început, să dea un chip mitic acestei forme de devenire fără împlinire, numind-o Chronos; zeitatea care-şi înghiţea progenitura şi neîncetat punea pe lume o alta, spre a o înghiţi iarăşi, aşa cum ne pare a face timpul. Cu această zeitate a şi fost confundat curînd timpul, Chronos, ne spun istoricii, aşa încît primul spectacol al lumii, în realitate prima treaptă a gîndului, era devenirea simplă sub chipul timpului devorator. Dar apariţia lui Zeus, fiul lui Chronos, reprezintă şi o înfrîngere a acestuia. Cu Zeus, timpul nu mai surpă totul, ci dimpotrivă, împlineşte. Zeităţile ce se vor ivi acum sînt din rîndul celor ce au o parte de fiinţă „incoruptibilă".

Această răsturnare în funcţia timpului şi a devenirii, petrecută în ceruri, este în fapt - aşa cum o vedeau şi grecii - răsturnarea ce se poate produce în sînul naturii odată cu ivirea omului. In timp ce toate procesele şi făpturile naturii trec şi se destramă, omul se poate împlini şi poate face creaţii durabile, care chiar dacă se destramă în timp şi ele, o fac la alt nivel temporal decît cel al devenirii imediate. Vom numi devenirea din timpul destrămător o devenire întru devenire, pe cea din timpul împlinitor o devenire întru fiinţă şi vom spune: omul poate aduce în lumea devenirii întru devenire o formă sau alta de devenire întru fiinţă.

E de la sine înţeles că biologic şi chiar spiritual omul însuşi trăieşte sub multe raporturi, în devenirea întru devenire. In fapt, demersurile lui, de la o treaptă încolo, se împart între cele două tipuri de devenire; munca lui poate fi trudă în sensul devenirii întru devenire, sau alte ori muncă liberă productivă, în sensul devenirii întru fiinţă; răgazul lui se distribuie la fel, uneori fiind simplă pauză între două răstimpuri de trudă, alteori putînd avea un sens pozitiv. Chiar cunoaşterea şi creaţia se distribuie şi ele după devenire întru devenire şi devenire întru fiinţă. Din această perspectivă, problema omului este de-a ieşi din prima formă de devenire şi de-a găsi modurile ridicării la al doilea tip, iar conştiinţa devenirii întru fiinţă poate fi alt nume pentru ceea ce a urmărit să

fie întotdeauna raţiunea în act. Căci raţiunea a denumit întotdeauna ridicarea individualului şi a situaţiei individuale la general; ridicarea cunoştinţelor întîmplătoare la o lege ultimă. In acest sens, cele trei mari probleme filosofice ale raţiunii au fost, în gîndirea tradiţională: permanenţă şi prefacere, Unu şi Multiplu, tot şi parte.

Cu o asemenea raţiune au înzestrat grecii lumea noastră istorică. In ceea ce istoricii nu mai pot numi astăzi „miracol grec" (căci ei cunosc prea multe influenţe suferite de cultura greacă), dar nici într-alt fel nu ştiu să-l numească există în fapt două miracole: unul este plasticul, coloana, forma, statuia, prototipul, cunoaşterea, conştiinţa tragică şi iarăşi ideea. Te poţi apropia de unul din „miracole", dar trebuie să le înţelegi pe amîndouă, dacă gîndeşti pe fiecare din ele pînă la capăt. Căci de fiecare dată este în joc o conştiinţă a devenirii întru fiinţă, numai că o dată, în plastic, accentul cade pe fiinţă, altă dată, în filosofie, pe conştiinţă. Şi singură conştiinţa devenirii întru fiinţă ne pare a putea explica de ce totuşi cele două „miracole" greceşti sînt în realitate unul singur.

Într-adevăr, de ce apare doar cu grecii această cultură, în înţelesul ei raţional, - geometria ca şi istoria, arta ca şi filosofia? Pentru că abia cu ei se iveşte gîndul devenirii întru fiinţă. Dacă putem simplifica istoriceşte lucrurile, atunci ar trebui să spunem: la egipteni nu există decît conceptul unei <u>fiinţe</u> rigide, răsfrînt într-o sete de eternitate ce deforma, prin absolutizare şi mumificare, totul (viaţă socială, conştiinţă istorică, artă). La indieni, şi în genere în Orient, există cu precădere conştiinţa <u>devenirii</u> - polivalenţa, jungla, zeităţile cu nenumărate mîini şi capete - iar absolutul la care se poate ajunge pornind de aici este simpla negaţie a pluralităţii, reale totuşi, simplul neant.

De o parte este o fiinţă rigidă, fără nici o devenire, de cealaltă o devenire oarbă, care nu mai îngăduie regăsirea fiinţei în pozitivul ei, ci doar în negativ, ca nefiinţă. Nici într-o parte, nici în alta, nu e posibilă devenirea întru fiinţă. De aceea, nici

într-o parte, nici în alta, respectiv, nici în Egipt nici în India nu se ajunge la ceea ce numim în Europa raţiune şi la o cultură care să fie în acelaşi timp şi o conştiinţă de cultură, adică să poată gîndi alte culturi, conducînd astfel la ştiinţa istoriei. Nici într-o parte, nici într-alta, nu se ajunge la o raţiune sortită să se înţeleagă pe sine şi să înţeleagă totodată altceva.

Grecii sînt pentru noi cei care întîlnesc întîia dată devenirea întru fiinţă; şi de aceea ei dau cei dintîi raţiunea. Odată cu raţiunea, se ajunge la o cultură care este şi o conştiinţă de cultură; nu numai la filosofie, geometrie, artă, formă, lege, justiţie - dar şi la istorie. Prin greci, celelalte culturi pot fi gîndite şi într-un fel asimilate: ei pot împrumuta de la egipteni şi din oricîte părţi; celelalte culturi nu i-au putut gîndi şi asimila pe ei. (Abia în versiunea europeană de astăzi, cu valori de cultură împletite cu altele de civilizaţie, raţiunea de obîrşie greacă devine asimilabilă). Dar aceasta înseamnă că raţiunea greacă, şi odată cu ea înţelesul ei despre fiinţă, are o universalitate de natură să salveze tot restul.

De aici „umanismul". De aici rodnicia oricărei întoarceri nefalsificate de alexandrinism spre lumea culturii greceşti. Întoarcerea aceasta prin Renaştere, prin veacul al XVII-lea francez sau, spre sfîrşitul lui, cel al XVIII-lea german, nu era o realitate decît regăsirea conştientă a unei permanenţe raţionale. E ca şi cum grecii ar fi pus tema, înăuntrul căreia se va petrece întreaga desfăşurare de cultură ulterioară, o temă statornic co-prezentă în tot ce se desfăşoară, chiar dacă se ajunge la cîte un moment în aparenţă străin de ea. Pe fiecare plan de cultură se poate pune în lumină cîte o opoziţie faţă de cultura greacă; dar în acelaşi timp, fiecare plan de cultură ajunge, mai curînd sau mai tîrziu, la conştiinţa posibilităţii sau chiar a obligaţiei de a se reîmprospăta din tema care, în realitate, îi alcătuise fundalul tot timpul.

Este atunci nevoie ca omul de astăzi să se reîmprospăteze din izvoarele culturii greceşti? De vreme ce prea des punem în joc doar intelectul, care se mărgineşte la relaţii şi legile lor, uitînd de

raţiune şi de calea ei către fiinţă, firească că este nevoie. La moderni primează uneori devenirea goală - în forma cuceritoare pe care a luat-o la Goethe, dar alteori în versiunea seacă a pozitivismului şi neopozitivismului -şi dacă astăzi stimulată, prin extraordinara intervenţie a intelectului uman în lucruri şi chiar în istorie, aceasta nu înseamnă că s-a ajuns la fiinţă şi conştiinţa ei. Civilizaţia contemporană precipită istoria, dar în cele mai multe cazuri nu ştie încotro. Despre cunoaşterea ştiinţifică însăşi, un mare fizician contemporan, C. F. von Weizsäcker, a putut spune: astăzi ştim bine că nu ştim unde ne duce ştiinţa. La fel cu ştiinţa, creativitatea tehnică a intrat ea însăşi în devenire întru devenire, în aşa fel încît pune pe lume tot felul de simulacre de fiinţe, fără să aibă încă orientarea către un sens de fiinţă, adică fără o conştiinţă a devenirii întru fiinţă. O raţiune, cu acest sens de devenire întru fiinţă, care să dea împlinire lucrurilor, lipseşte, după judecata şi adesea osînda multora. Singur marxismul cere stimularea istoriei pentru atingerea unei fiinţe istorice sau a unui stadiu în care societatea să capete consistenţă fiinţei durabile, aşa cum tot el cere orientarea cunoaşterii şi a tehnicii către împliniri omeneşti. De aceea recursul la raţiunea greacă are sens: pentru primii, spre îmblînzirea acestui furor sub care stau lucrurile şi destinele din sînul lumii noastre; pentru ceilalţi, în schimb, cere un aliat.

Dar umanismul de astăzi nu poate fi doar retrospectiv; sensurile şi orientările omului au sorţi să devină altele decît cele clasice, de vreme ce intervenţia omului însuşi asupra lucrurilor, ca şi a dezvoltării proprii, este atît de directă. Trebuie deci întreprinsă filologie asupra unei cărţi care, fără a fi scrisă încă, este din plin prefigurată.

Ar fi simplu de făcut umanism prospectiv, dacă dezvoltarea viitoare a omului ar sta întru totul în mîna lui. Dar omul acţionează asupra naturii şi istoriei sau intervine cu creaţiile sale tehnice într-o lume în care natură, istorie şi maşină reacţionează una-

prea sa. Dacă un Flemming ar trăi astăzi, ar fi surprins să vadă că penicilina dăruită de el lumii a trezit în fauna microbiană reacţii ce au făcut necesare alte medicamente. Umanismul prospectiv e posibil şi obligator tocmai pentru că împlinirile omului nu ţin de un cod dinainte stabilit, ci alcătuiesc mai degrabă un sistem cibernetic, ce se adaptează necontenit, chiar dacă o face sub control.

S-a putut spune despre progresul ştiinţific că este opera intelectului, întreprinsă dincolo de orice măsură şi prudenţă a raţiunii. Dar nu se poate tăgădui că promisiunea acestui progres este fără echivalent în istoria ştiută: de a conduce - prin părăsirea, un moment, a orizontului raţiunii - la o raţiune superioară, cu un orizont lărgit. Cei 7.ooo de ani din urma noastră nu au putut lărgi orizontul raţiunii: un înţelept din Sumer nu era sub nivelul înţelepciunii noastre. Se întîmplă acum ceva dincolo de acumularea de cunonştinţe: o prefacere directă, prin intermediul lor sau al produselor tehnice create de ele, a fiinţei trupeşti din om: la fel, se întîmplă o integrare umană, aşa cum, în al treilea rînd, are loc o deschidere omului raţional către alte fiinţe raţionale. Toate aceste trei aspecte sînt pe linia unui umanism prospectiv.

In primul rînd, este posibil şi e din plin probabil că fiinţa umană de mîine va avea un spor în facultăţile ei naturale. Este sigur că registrul sensibilităţii va fi lărgit şi că omul va percepe prin cele cinci simţuri - cu o aparatură exterioară sau chiar printr-una aplicată direct asupra analizatorilor sensibili - zone de realitate inaccesibile simţurilor naturale. Ochiul care vede în „întuneric" (în infra-roşu ori ultra-violet) spune de pe acum ceva despre lărgirea registrului sensibil, iar dacă „nihil este in intellectu quod non prius fucrit in sensu", înseamnă că intelectul uman va cîştiga indirect şi el. Dar va cîştiga totodată direct, dacă nu prin ascuţirea facultăţilor sale active, cel puţin prin intensificarea acestei facultăţi pasive care e memoria, cum se ştie de pe acum, Cu o sensibilitate şi o memorie sporite, nu este oare de aşteptat ca intelectul omului de mîine să facă asociaţii nebănuite astăzi? Iar

simpla capacitate de a face sinteze noi ar fi de ajuns spre a făgădui o raţiune cu orizont lărgit. Umanismul prospectiv de astăzi ar trebui să se deschidă de pe acum către ea.

In al doilea rînd, este probabilă, într-un fel ori altul, o „integrare" umană. Sporul facultăţilor şi orizontul lărgit al raţiunii puteau încă să se petreacă în limitele conştiinţei individuale. Dar la fel de probabil este că potenţarea persoanei în limite individuale va fi dublată de potenţarea ei în limite colective, aşa cum se încearcă pe multe planuri de pe acum, cu un sens limpede anticipatoriu. Omul suplimentat de mîine va putea fi aşa, deopotrivă în chip izolat şi îngemănat. Şcoala şi viaţa socială au tins, pînă la un moment dat, să pună în valoare individualitatea simplă, căreia expresie supremă era „geniul" atît de mult îndrăgit de veacul trecut, care urmărea în acelaşi timp să regăsească individualitatea în toate versiunile ei, glorioase sau stinse. Individualitatea valorificată acum, şi care probabil va fi cu atît mai activă mîine, este una ce nu deconectează de rest prin excepţionalul sau singularitatea ei. Nu se mai poate gîndi o societate ideală în termeni de excepţie, iar pepiniera de genii pe care o visa Nietzsche, pentru un tip ideal de stat, trece de pe acum în arheologie. Este însă sarcina unui umanism prospectiv să descifreze din timp cît de mult poate prima „noi" asupra unui „eu" care fără îndoială că nu va intra niciodată în extincţiune totală, dată fiind individuaţia umană.

Şi fie reşte, în al treilea rînd, rămîne probabilă, şi trebuie nu numai pregătită dar şi asimilată în lecţia ei pentru om, întîlnirea eventuală a acestuia cu alte fiinţe raţionale. Umanismul nostru trecut se va dovedi, în ceasul acela, a fi fost robinsonian. Rămînînd la măsura unei singure fiinţe raţionale, noi încercăm în trecut să vedem care pot fi sensurile şi orientările omului. Dar dacă genul uman decade din treapta de gen în cea de specie, atunci sensurile şi

împlinirile omului ar putea fi ridicate la altă treaptă, mai apropiată de cele ale genului însuşi. Despre toate acestea nu ştim încă nimic; dar asigurarea că omul a devenit un concept deschis este suficientă spre a redeschide însuşi visul umanist.

Noica, Constantin, Prospectiv şi retrospectiv în umanism, în: „Revista de filosofie", Tom 20, nr. 7 din 1973, p. 843-846.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B I B L I O G R A F I E

1. Aristotel, Despre suflet, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

Politica, Bucureşti, Cultura naţională, 1924.

Etica nicomahică, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1988.

2. Bărnuţiu, Simion, Psihologia empirică şi Logica, Iaşi, Tiparul Tribunei române, 1871.

3. Berdiav, Nicoalai, La destination de l'homme, Paris, Editions „Je sers", 1935.

4. Biberi, Ion, Individualitate şi destin, 2 vol. Bucureşti, Fundaţia Regele Mihai I, 1945.

5. Biblia sau Sfînta Scriptură, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1975.

6. Bidney, David, Theoretical anthropology, Schocken Books, New York, 1970.

7. Blaga, Lucian, Trilogia culturii, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969.

Trilogia cunoaşterii, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1943.

Fiinţa istorică, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977.

Aspecte antropologice, Timişoara, Edit. Facla, 1976.

8. Campanella, Thommaso, Cetatea soarelui, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1959.

9. Camus, Albert, Mitul lui Sisif. Eseuri, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969.

10. Cassirer, Ernest, Essai sur l'homme, Paris, Edition de Minuit, 1975, în vol.: Aspecte ale filosofiei culturii şi valorilor, c.d. d/1980, Tipogr. Academiei Ştefan Gheorghiu.

11. Cicero, Despre îndatoriri, cartea a III-a, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957.

Despre supremul bine şi supremul rău, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1983.

BCU IAŞI UNIVERSITY LIBRARY

12. Cioran, Emil, Schimbarea la faţă a României, ed. II-a, Bucureşti, Edit. Vremea, 1941.

13. Conta, Vasile, Teoria fatalismului, în: Opere filosofice, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967.

14. Democrit, în vol. Filosofia greacă până la Platon, vol. II, partea 1-a, p. 4o7-598.

15. Deschoux Marcel avec Jacques Gagey et Pierre Bigler, Itinéraire philosophique. Philosophie antropologique, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

16. Diderot, Denis, Enciclopedia franceză. Texte alese, Bucureşti, Edit. Minerva, 1976.

17. Dumitriu, Anton, Cartea întîlnirilor admirabile, Bucureşti, Edit Eminescu, 1981.

18. Eliade, Mircea, Si un cuvînt al editorului, postaţă la Roza vînturilor de Nae Ionescu, Bucureşti, Edit. Vremea, 1937.

Interviu, realizat de Adrian Păunescu, în vol. Sub semnul întrebării, Bucureşti, Edit. Cartea românească, 1979, p. 262-263.

19. Eminescu, Mihai, Opere, vol. IX, Bucureşti, Edit. Academiei, 198o

Opere, vo.. X, edit. cit. 1989

Opere, vol. XI, edit. cit., 1984

Opere, vol. XII, edit. cit. 1984

Opere, vol. XIII, edit. cit. 1985.

2o. Feuerbach, Ludwig, Esenţa creştinismului, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961.

21. Florian Mircea, Reconstrucţia filosofică, Bucureşti, Edit. Casa şcoalelor, 1944.

Polaritatea culturii moderne, în vol. Dialectica de la Platon la Lenin, Bucureşti, Edit. cit. , 1947.

Recesivitatea ca structură a lumii, vol. II, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1987.

22. Foucault, Jacque, O polemică răsunătoare, în: „Secolul XX", nr.5 1967, p. 73-75.

23. Gehlen, Arnold, Der Mensch, p. 25 şi 27, apud, L. Blaga, Aspecte antropologice, Timişoara, Facla, 1976, p. 141.

24. Gusti, Dimitrie, Opere, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969.

Opere, vol. I[1], Bucureşti, edit. cit.

25. Hegel, G. W. F. Fenomenologia spiritului, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965.

Filosofia spiritului, Bucureşti, Edit. cit., 1966.

Enciclopedia ştiinţelor filosofice, partea întîia, Logica. edit. cit. , 1962.

Prelegeri de filosofia religiei, Bucureşti, edit. cit. 1969

26. Heidegger, Martin, Fiinţarea-în-lume c[illegible] împreună cu altul şi fiinţarea-în-sine. Impersonalul (das Man). Traducere din vol. Seind und Zeit din limba franceză de A. Frigeiu, în: Tendinţe şi orientări în filosofia burgheză contemporană. Problematica omului. c. d. d/1976, Tipografia Academiei Ştefan Gheorghiu.

Scrisoare despre „umanism", în „Secolul XX", nr. 7-8-9, 198[illegible]

27. Helvetius, Claude Adrien, Despre om, în vol. Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea, Bucureşti, Edit. de stat pentru literatură ştiinţifică, 1954.

28. Heraclit, în vol.: Filosofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea a 2-a, secţiunea V: Dedublarea unitarului şi Logos-ul, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979,

29. Herder, Scrieri despre limbă şi poezie, filosofia istoriei, ideea de umanitate, geniu şi educaţie etc. precedate de un jurnal, Bucureşti, Edit. Univers, 1973.

30. Herodot, Munci şi zile, fragmente în : Filosofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea 1-a secţiunea I: Semnificaţii în textele începuturilor, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, p. 89-179.

31. Herseni, Traian, Sociologie. Teoria generală a vieţii sociale. Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1982.

32. Puncte de vedere în sociologia familiei, în: „Revista de filosofie", tom 13, nr. 11, 1966.

32. Ionescu, Nae, Probleme de metafizică, curs dactilogr. 1937.

Istoria logicii, Bucureşti, Imprimeria naţională 1941.

Logica I, Bucureşti, Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu, Imprimeria Naţională, 1943.

- Curs de metafizică, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1991

33. Iorga, Nicolae, Cugetări, Bucureşti, Edit. tineretului, 1965.

34. Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, București, Edit. Minerva, 1970.

35. Jaspers, Karl, Initiation à la méthode philosophique, Paris, Payot, în românește de N. Frigioiu, în vol. Tendințe și orientări în filosofia burgheză contemporană. Problematica omului. C.d. d/1976, ed. cit.

Texte filosofice, București, Editura politică, 1986.

36. Joja, Athanasie, Logos și arhitektón, ~~București~~ Cluj, Edit. Dacia, 1971.

Filosofie și cultură, București, Edit. Minerva, 1973.

37. Kant, Immanuel, Antropologie in pragmatischer Hinsicht, Vorrede, in Werke, Band VIII, Berlin, Verlegt bei Bruno Cassirer 1923.

Critica rațiunii pure, București, Edit. științifică, 1969

Critica rațiunii pratice, București, Ed. științif. 1972.

38. Kierkegaard Sören, Din Maladia irremediabilă, Disperarea privită din unghiul dublei categorii a finitului și infinitului. Din Conceptul de înfrigorare, în „Secolul XX", nr. 7,8, 9, 1979.

39. Lévi-Strauss, Calude, O polemică răsunătoare, în „Secolul XX" nr. 5, 1967.

40. Marx, Karl, Manuscrise economico-filosofice din 1844, în vol.: Scrieri din tinerețe, București, Edit. politică, 1968.

41. Mărgineanu Nicolae, Condiția umană, București, Edit. științifică, 1973.

42. Mead, Margaret, Anthropology among the sciences, în vol. Anthropology a Human Science, Selected papers 1939-1960. Toronto-London, New-York, Dvan N.O Brand, Comany, Inc.1964

43. Mehedinți, Simion, Coordonate etnografice. Civilizație și cultură București, Edit. Cultura națională, 1930.

Altă creștere. Școala muncii, București, ed. VI-a, Edit. "Cugetarea", 1939.

44. La Mettrie, Julien, Offray de, Omul mașină, în vol. Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea, București, Edit. pentru literatură științifică, 1954.

45. Mirandola, Pico della, Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public la Roma, în anul 1486, dar

neacceptate. Despre demnitatea omului, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1991.

46. Morus, Thomas, Utopia, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958.

47. Mounier, Emmanuel, Le Personalisme, Paris, Press Universitaires de France, în trad. lui N. Prigioiu, în vol: Tendinţe şi orientări în filosofia burgheză contemporană, Problematica omului, c. d. d/1976, edit. cit.

48. Negulescu, P. P., Geneza formelor culturii, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1984.

49. Nietzsche, Friedrich, Naşterea tragediei, în vol.: De la Apollo la Faust, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978.

50. Noica, Constantin, Devenirea întru fiinţă, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981.

Scrisori despre logica lui Hermes, Bucureşti, Edit. Cartea românească, 1986.

Despărţirea de Goethe, Bucureşti, Edit. Univers, 1976.

Eminescu, sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1975.

Devenire, devenire stimulată, devenire întru fiinţă, în: „Revista de filosofie", tom. XXVII, nr. 4, 1980.

Prospectiv şi retrospectiv în umanism, în „Revista de filosofie", tom XX, nr. 7, 1973.

51. Orfeu, în vol. Filosofia greacă pînă la Platon, vol. I, partea I-a secţiunea Ie Semnificaţii în textele începuturilor Bucureşti Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979.

52. Pârvan, Vasile, Scrieri, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981.

53. Pascal, Blaise, Cugetări, Bucureşti, Edit. Univers, 1978.

54. Platon, Fedon, în Vol. Dialoguri, Bucureşti, ESPLA, 1960.

Charmides, în vol. citat.

Menon, în vol. citat

Banchetul, în vol. citat.

Protagoras, în Opere, vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică 1974.

55. Ralea, Mihai, Explicarea omului, în vol. Scrieri I, Bucureşti, Edit. Minerva, 1972.

Antropologia filosofică, în Curs de estetică, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de litere şi filosofie, 1942-1943, în vol.: Prelegeri de estetică, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972.

Formarea ideii de personalitate. Studiu de psihologie genetică, în vol. Studii 6, Bucureşti, Edit. Minerva, 1989.

Dualismul culturii europene şi conceptia omului total, în vol. Scrieri 7, Bucureşti, Edit. Minerva, 1989.

56. Rădulescu-Motru, C., Cultura română şi politicianismul, în vol. Personalismul energetic şi alte scrieri, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1984.

Puterea sufletească, în vol. citat.

Personalismul energetic, în vol. citat.; ed. Casa Scoalelor, 1927

Vocaţia- factor hotărîtor în cultura popoarelor, în vol.cit.

57. Roşca D. D., Existenţa tragică, ed. definitivă, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

Minunea greacă, în vol. Studii şi eseuri filosofice, Bucureşti, Edit. ştiinţifică 1970.

Valori veşnice, în vol. citat.

Ideal de viaţă, în vol. citat.

Stiinţă şi filosofie, în vol. Oameni şi climate, Cluj, Edit. Dacia, 1971.

58. Rousseau, Jean, Jack, Despre contractul social sau principiile dreptului politic, cartea I, cap. I, VIII ş Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1957.

59. Sartre, Jean, Paul, L'être et le Néant, Paris, 1943, fragmente traduse şi incluse în vol. Teatru II, Bucureşti, Edit. pentru literatură universală, 1969.

60. Scheler, Max, Gesammelte Werke, Band 12, Schriften aus dem Nachlass Band III, Philosophische antropologie, Bonn, Bouvier, Verlag, Herbert Grundmann, 1987.

L'homme et l'histoire (Les formes du savoir et de la culture, Deux essais). Traduit de l'allemande par M. Dupuy, Paris, Aubier, Edition Montaigne, 1955.

61. Socrate, în vol. Filosofia greacă pînă la Platon, vol. II, partea 1-a, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1984.

62. Spinoza, Baruch, Etica, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981.

63. Stern, L. W. Person und sache, Leipzig, I, 1906, apud. C. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, Bucureşti, 1928, p.110-111.

Betrachtungen über philosophiche Antropologie, în Akten des XIV Internationalen Kongresses, für Philosophie, Wien 2-3 september 1968, V. Viena, Werlag, apud. Al Boboc, Antropologia lui Max Scheler, în vol. Confruntări despre om şi cultură, vol. colectiv sub redacţia lui C.I.Gulian, Ed. Academiei, 1972, p. 109.

64. Tagore, Rabindranath, Naţionalismul, Bucureşti, Cultura naţională 1930.

65. Batsos, Constantin, Filosofia socială a vechilor greci, Bucureşti Edit. Univers, 1979.

66. Vasici-Ungurean, Pavel, Anthropologhia sau scurta cunoştinţă despre om şi despre însuşirile sale, înfocmită şi întru acest rînd adusă de Pavel Vasici-Ungurian în Buda la Crăişa sa Tipografie Universitatei Ungureşti, 1830.

67. Vianu, Tudor, Filosofia culturii, în Opere, vol. 8, Bucureşti, Edit. Minerva, 1979.

Idealul clasic al omului, în: Opere 9, Bucureşti, edit. cit. 1980

Conceptul omului în filosofia d-lui C. Rădulescu-Motru, în Opere, 9, edit. citată.

Orient şi Occident într-o discuţie filosofică, în vol. Opere vol. 9, ediţie citată.

68. Vulcănescu, Mircea, Logos şi eros, Bucureşti, Edit. Paideea, 1991

INDICE DE FILOSOFI DIN CARE AU FOST SELECȚIONATE TEXTELE

1. ARISTOTEL: 77-78; 148-156; 231-237; 3o1-3o4
2. BĂRNUȚIU S: 15-18
3. BERDIAEV N: 23-25; 342-344; 4o7
4. BIBERI I: 286-289; 366-368; 44o-444
5. BIBLIA: 51-54
6. BIDNEY D.: 227-228; 38o-381
7. BLAGA L: 39-44; 12o-123; 21o-213; 355-357; 427-435
8. COMPANELLA TH.: 82-83
9. CAMUS A: 115-125; 373-374; 426-429
1o. CASSIRER E: 1o7-1o9
11. CICERO: 78-8o; 156-158; 237-238; 3o4-3o5; 394-397; 463-464
12. CIORAN E: 25; 425
13. CONTA V: 194-196; 329-33o
14. DEMOCRIT: 59-61; 391-392
15. DESCHOUX M: 134.
16. DIDEROT D: 312-315
17. DUMITRIU A: 458-462
18. ELIADE M: 45-46; 424-425
19. EMINESCU M: 189-193; 327-329; 4o4.
2o. FEUERBACH L: 179-184
21. FLORIAN M: 36-37; 228-229; 29o-291; 357-362; 444-446
22. FOUCAULT J. 5o2-5o5
23. GEHLEN A: 425-426
24. GUSTI D: 25-27; 21o; 285-286; 35o-352; 482-483
25. HEGEL G.W.Fr.: 13-15; 98-1oo; 169-176; 243-255; 319-327; 4oo-4o2
26. HEIDEGGER M: 11o-117; 222-223; 272-28o; 421-424; 471-482
27. HELVETIUS C: 241-242
28. HERACLIT: 57-59
29. HERDER: 317-319; 464-466
3o. HESIOD: 55-56
31. HERSENI TR.: 46-48; 295-296
32. IONESCU N: 198-2o3; 341-342; 422-423
33. IORGA N: 2o5-2o7; 33o-331
34. INVĂȚĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB CĂTRE FIUL SAU TEODOSIE: 16o-161
35. JASPERS K: 125-134; 493-5o2
36. JOJA ATH.: 44-45; 223-226
37. KANT IMM.I 7-1o; 95-98; 169; 242-243-; 325-327; 399-4oo
38. KIERKEGAARD S: 1oo-1o5; 255
39. LÉVI-STRAUSS: 37-39

40. MARX K: 184-187; 255-261; 466-479
41. MĂRGINEANU N: 291-295
42. MEAD M: 49-50
43. MEHEDINTI S: 214-215; 284-285; 423-424; 482
44. LA METTRIE J: 168-169
45. MIRANDOLLA P: 80-81; 159-160
46. MORUS TH.: 305-306
47. NEGULESCU P.P.: 352-355
49. NIETZSCHE FR.: 105-107; 187-188; 402-404
50. NOICA C: 229-232; 381-389; 505-512
51. ORFEU: 56-57
52. PÂRVAN V: 196-198; 280; 331-336; 404-407; 470-471
53. PASCAL BL.: 83-90; 161-164; 306-307
54. PLATON: 62-77; 135-148; 297-301; 391-392
55. RALEA M: 27-36; 219-222; 374-379; 455-458
56. RĂDULESCU--MOTRU C: 203-205; 280-283; 336-341; 407-411
57. ROȘCA D.D.: 117-120; 207-210; 344-350; 435-440
58. ROUSSEAU J.J.: 93-94; 240
59. SARTRE J.P.: 368-373
60. SCHELER M: 18-22; 109-110, 198
61. SOCRATE: 61-62
62. SPINOZA B: 90-93; 164-168; 238-239; 308-312; 397-399
63. STERN L.W.: 46; 272
64. TAGORE R: 283-283; 414-415
65. TSATSOS C: 380
66. VASICI-UNGUREANU P.: 11-12; 177-178
67. VIANU T: 18; 362-366: 415-422; 483-493
68. VULCĂNESCU M.: 216-218

BCU IAȘI/CENTRU VECHI LIBRARY

C U P R I N S U L

IV. LOCUL SI ROLUL OMULUI ÎN LUME . . . . . p. 231

A. Insul şi persoana; determinaţii

Raportul dintre eu şi altul. Colectivitatea socială

Comunicarea

B. Personalitatea şi problematica ei. Dimensiuni fundamentale ale personalităţii

Libertatea personalităţii

Demnitatea şi responsabilitatea personalităţii

Creaţia şi munca „inventivă", creatoare

Stilul de viaţă

Tipuri de personalitate

V. MENIREA ŞI DESTINUL OMULUI ÎN LUME 391

Sensul vieţii

Destinul omului în lume

Valoare, cultură şi civilizaţie

VI. UMANISMUL - TRĂSĂTURĂ FUNDAMENTALĂ A ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE. 463

Ce este umanismul. Tipuri istorice de umanism

Perspective ale umanismului contemporan

Umanismul românesc; trăsături

BIBLIOGRAFIE 513

INDICE DE FILOSOFI din care au fost selecţionate textele . . 521

328694

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lei 1.639

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY